JUSTINIEN ET L'ÉGLISE DE PERSE

Antoine Guillaumont

Cet article est le texte d'une conférence prononcée le 5 mai 1967 à Dumbarton Oaks, lors du Symposium organisé sur "Justinian and Eastern Christendom". Les notes et l'appendice (p. 62–66) ont été ajoutés après coup.

J'AI l'intention de considérer successivement trois questions: 1. Quelle était, au moment de l'avènement de Justinien, en 527, la situation de l'Eglise de Perse. 2. Quels furent les rapports de Justinien avec cette Eglise et quelle attitude il eut envers elle. 3. Quelles furent les conséquences, dans cette Eglise, de la politique religieuse de Justinien et, spécialement, les effets des décisions du Concile oecuménique de 553.

1

Le christianisme, en Perse, est la religion d'une minorité ethnique, de race araméenne, de langue syriaque, installée, pour la plus grande part, en Mésopotamie; là, la population araméenne se trouve partagée entre l'Empire byzantin et le Royaume des Sassanides par une frontière qui suit une ligne passant par la ville forte de Dara et par Circésium, sur l'Euphrate: frontière conventionnelle, qui, à l'époque de Justinien, est solidement fortifiée. Il s'agit donc d'une minorité dont les congénères et coréligionnaires sont, à l'ouest, sujets des souverains de Byzance. Le christianisme doit, en principe, se limiter à la population araméenne; en fait, il s'est largement propagé parmi la population iranienne; il a fait—et il fera encore au cours du VIe siècle—, en violation des lois, de brillantes recrues parmi les Mazdéens et jusque parmi les nobles du royaume[1]. Ces conversions, ce prosélytisme qui prend parfois des formes agressives[2], provoquent de sévères répressions, des persécutions, dont les principales, mais non les seules, victimes, sont des Mazdéens convertis. Donc, religion minoritaire, mais conquérante, qui vit sous le régime de la tolérance, souvent menacée, par l'effet même de ses conquêtes, en face de la puissante religion mazdéenne, qui est celle de l'état sassanide.

De plus, le christianisme, que professe cette minorité, est la religion officielle du grand empire rival, périodiquement hostile, l'Empire byzantin. Depuis Constantin, les empereurs de Byzance aiment à se poser en protecteurs des chrétiens de Perse et, dans les périodes de paix entre les deux empires, à intervenir en leur faveur[3]. Les écrivains ecclésiastiques se sont transmis une lettre de Cons-

[1] Tel fut le cas, notamment, du catholicos Mar Aba et du martyr Georges, dont il sera parlé ci-dessous; lors de leurs procès, le grief invoqué fut leur conversion du mazdéisme au christianisme. Sur l'interdiction faite par la loi perse aux Mazdéens de passer au christianisme, voir la note de Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt* (Leiden, 1879), p. 287–288.

[2] Ainsi la persécution déclenchée en 420, à la fin du règne de Iazdgerd, eut pour cause la destruction d'un temple du feu (cf. Théodoret, *Historia ecclesiastica*, V, 38, PG, 82, col. 1272 A–C, éd. L. Parmentier et F. Scheidweiler, GCS, 44 [Berlin, 1954], p. 342–343 = ch. 39). Voir J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)* (Paris, 1904), p. 105–107.

[3] La guerre entre Byzantins et Perses fut parfois provoquée par la persécution des chrétiens: ainsi en fut-il, en 421, quand Théodose II déclara la guerre à Bahram V, après avoir refusé de rendre à ce dernier les chrétiens de Perse qui, persécutés, s'étaient réfugiés dans l'Empire (cf. Socrate, *Historia ecclesiastica*, VII, 18–20, PG, 67, col. 773 B–781 B).

tantin recommandant à Sapor II les sujets chrétiens de son royaume[4]; on peut douter de l'authenticité de cette lettre, au moins dans la teneur où la donne Eusèbe[5], mais un tel document est, cependant, révélateur d'une politique qui, pour les chrétiens de Perse, n'était pas sans danger: c'est un fait que la première et la plus grande persécution qu'ils eurent à subir, sous Sapor, suivit de près la reconnaissance du christianisme comme religion officielle de l'empire romain[6].

Ce danger, les chrétiens de Perse l'ont bien compris. Lors de l'avènement de Justinien, il y a environ un siècle qu'ils se sont constitués en Eglise autonome. Les deux étapes décisives dans cette évolution ont été les synodes de 410 et de 424.

Au premier de ces synodes était définie la primauté du siège épiscopal des villes royales de Séleucie et Ctésiphon, et celui qui l'occupait, le *catholicos*, était déclaré "le grand métropolite et chef de tous des évêques"[7]. Le synode avait été réuni sur l'ordre du roi Iazdgerd, ainsi reconnu comme protecteur officiel de l'Eglise; cependant un rôle essentiel avait été joué par les évêques des provinces byzantines, en la personne de leur délégué, Marouta, évêque de Maipherkat; on confirma aussi et on proclama l'unité de foi entre l'Orient et l'Occident, sur la base du Concile de Nicée.

En 424, un nouveau pas était fait vers l'autonomie[8]; les évêques du synode, après avoir confirmé les pouvoirs du catholicos, déclaraient que l'Eglise de Perse ne pouvait plus, comme par le passé, compter sur le concours des "Pères occidentaux" et ils rejetaient, en cas de désaccord entre eux, tout recours à ces derniers. C'était là la fin du protectorat que les évêques des provinces orientales de l'Empire romain avaient exercé pendant trois siècles sur les chrétiens vivant hors des limites orientales de cet empire.

Un autre facteur conférait à l'Eglise de Perse, lors de l'avènement de Justinien, un caractère particulier et la dressait, en quelque sorte, en face de l'Eglise de l'Empire: elle était de confession de foi nestorienne, et cela, officiellement, depuis le synode de 486, tenu sous le catholicos Acace[9]. Dans cette adhésion de l'Eglise de Perse au nestorianisme, le rôle essentiel paraît avoir été joué par le métropolitain de Nisibe Barsauma. Les Monophysites, que, grâce à la faveur du roi Peroz, il réussit, momentanément, à évincer, ont lourdement chargé sa mémoire, et il n'est pas facile de retracer son histoire[10]. D'après eux, Barsauma, pour parvenir à ses fins, aurait fait valoir auprès du roi que, du jour où tous

[4] Cf. Eusèbe, *Vie de Constantin*, IV, 9–13, PG, 20, col. 1157 B–1161 C, éd. I. A. Heikel, GCS, 7 (Leipzig, 1902), p. 121–123; Théodoret, *Historia ecclesiastica*, I, 24, PG, 82, col. 973 D–977 B, éd. Parmentier et Scheidweiler, p. 76–79; Sozomène, *Historia ecclesiastica*, II, 15, PG, 67, col. 969 B–972 B, éd. J. Bidez et G. C. Hansen, GCS, 50 (Berlin, 1960), p. 69–70.

[5] Doutes exprimés par Labourt, *op. cit.*, p. 43–44, n. 3, et par K. Güterbock, *Byzanz und Persien in ihren diplomatisch-völkerrechtlichen Beziehungen im Zeitalter Justinians* (Berlin, 1906), p. 94.

[6] La situation des chrétiens dans l'empire perse ressemble, de ce point de vue, à celle des chrétiens dans l'Islam au moment des Croisades: ils passent pour les complices des Croisés et sont objet de violents sévices (cf. E. Sivan, "Notes sur la situation des chrétiens à l'époque ayyūbide", *Revue de l'histoire des religions*, CLXXII [1967], p. 117–130).

[7] Actes de ce synode, J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens* (Paris, 1902), p. 253–275, spécialement canon XII, p. 266; voir aussi p. 272.

[8] Voir les Actes de ce synode, *ibid.*, p. 285–298, spécialement p. 293–294 et p. 296. L'importance de ce synode est bien mise en relief par Labourt, *op. cit.*, p. 122–125.

[9] Voir la confession de foi proclamée à ce synode, Chabot, *op. cit.*, p. 302 (canon I).

[10] Discussion des faits dans Labourt, *op. cit.*, p. 133–137.

ses sujets chrétiens seraient nestoriens, "ils ne seraient plus les espions des Romains dans le pays des Perses"[11]. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de cette parole, il est certain qu'en adhérant officiellement au nestorianisme, doctrine condamnée en Occident, l'Eglise de Perse donnait des gages sérieux au souverain sassanide et affirmait avec force son indépendance vis-à-vis du christianisme byzantin. On n'a d'ailleurs aucune raison de penser que Barsauma ait eu à recourir à la contrainte pour parvenir à cette fin. S'il fut en conflit avec le catholicos Acace—et déjà avec son prédécesseur Babowai—ce fut pour de tout autres raisons, qui tenaient à ses ambitions personnelles et à son esprit d'indépendance. Il est probable, sinon certain, que, même sans lui, l'Eglise de Perse n'eût pas laissé d'être nestorienne. L'enseignement que recevait son clergé était entièrement tributaire de l'Ecole d'Antioche et il était normal qu'elle restât attachée aux doctrines de Diodore, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius. Au Ve siècle, ses théologiens se formaient à ce qu'on appelait l'Ecole des Perses, à Edesse, en territoire byzantin. Un événement capital fut la fermeture de cette école, en 489, sous l'effet d'une réaction monophysite. Les théologiens perses furent désormais formés chez eux, à l'Ecole de Nisibe, où se maintint l'enseignement fondé sur la doctrine des maîtres antiochiens, rejeté hors des frontières de l'Empire. A l'époque de Justinien, tout le haut clergé de l'Eglise de Perse est formé à l'Ecole de Nisibe. Cette école est alors en pleine prospérité, sous la direction du petit-neveu de Narsai, le fondateur, Abraham de Beth Rabban, qui la dirigea pendant une soixantaine d'années, d'environ 510 à 569/70[12].

Justinien avait donc en face de lui une Eglise de Perse solidement constituée, non seulement située hors des frontières de son empire, mais pourvue d'une organisation propre, de sa foi propre et déjà de ses propres traditions. Elle représentait donc, à tous égards, quelque chose d'étranger, voire de réfractaire, à ses visées politico-religieuses et au programme qu'il s'était fixé, de réaliser l'unité de foi et de faire de l'Empire le signe visible de cette unité.

A vrai dire, en 527, l'Eglise de Perse offrait un spectacle assez affligeant: elle se trouvait en pleine anarchie. Depuis 524, deux catholicos, Narsès et Elisée, élus par deux fractions rivales, déchirent l'Eglise et y établissent deux hiérarchies concurrentes[13]; la confusion et le scandale ne prennent fin qu'en

[11] *Chronique* de Michel le Syrien, XI, 9, éd. J.-B. Chabot, vol. II, fascicule 2 (Paris, 1904), p. 438. Comparer Barhébraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, 2e partie, éd. J. Abbeloos et Th. J. Lamy, vol. III (Paris et Louvain, 1877), col. 65–66: "Si la foi des chrétiens qui habitent sur ton territoire n'est pas différente de la foi des chrétiens qui habitent le pays des Grecs, jamais leur coeur ne sera droitement disposé envers toi". Comparer aussi le propos que, selon Thomas Ardzrouni, Barsauma aurait tenu à Peroz, en réponse à l'encyclique du catholicos arménien contre le nestorianisme: "Tout ce qu'écrit le catholicos des Arméniens tend à les faire se révolter contre toi et à pousser les seigneurs à se soumettre à l'empereur grec" (Thomas Ardzrouni, II, 2, dans M. Brosset, *Collection d'historiens arméniens*, vol. I [Saint-Pétersbourg, 1874], p. 72; cité par R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071* [Paris, 1947], p. 235).

[12] Un long chapitre lui est consacré par A. Vööbus, dans son *History of the School of Nisibis*, CSCO, 266, Subsidia, 26 (Louvain, 1965), p. 134–210.

[13] Labourt, *op. cit.*, p. 154, intitule "La décadence de l'Eglise de Perse" le paragraphe où il traite de la période qui va de 497 à 540, c'est-à-dire de l'avènement de Babai à celui de Mar Aba. Un récit des événements est donné par Barhébraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, éd. Abbeloos et Lamy, vol. III, col. 81 sq. Voir aussi *Histoire nestorienne*, éd. A. Scher, *PO*, 7 (1911), p. 147–152.

540, avec l'avènement d'un des plus remarquables patriarches qu'ait eus l'Eglise de Perse, Aba Ier, communément appelé Mar Aba[14]. C'était un Mazdéen converti. En douze ans de règne, il résorba le schisme, remit de l'ordre dans l'Eglise, mit fin aux dérèglements qui avaient sévi à l'occasion des troubles— et cela, au milieu des pires épreuves et de la persécution[15]. Son successeur, Joseph, dont le catholicosat correspond, en gros, à la seconde partie du règne de Justinien (552–567), ne le valut malheureusement pas. C'était un médecin, qui avait été assez habile pour rendre la santé au roi Khosrau et que celui-ci imposa aux évêques. Il gouverna d'une façon autoritaire, si bien que les évêques, las de ses violences, finirent par obtenir sa déposition[16].

Comme preuves de la vitalité de l'Eglise de Perse au VIe siècle, deux choses doivent être rappelées. D'une part, le nouveau développement donné à la vie monastique: c'est vers le milieu de ce siècle qu'est fondé par Abraham de Kashkar le célèbre monastère du Mont Izla, dans la région montagneuse qui se trouve au nord de Nisibe[17]; ce monastère devint rapidement, pour l'Eglise de Perse, un ardent foyer de vie spirituelle, analogue à ce qu'était, pour la vie intellectuelle, l'Ecole de Nisibe; il lui fournit des personnalités de grande valeur, comme le théologien Babai, dont nous aurons à reparler[18].

D'autre part, l'Eglise de Perse est en pleine expansion missionnaire. Loin de rester repliée sur elle-même, cette Eglise, qui se recrutait dans une population adonnée principalement au négoce, avait, depuis longtemps déjà, essaimé au loin, sur les rivages de l'Océan Indien et, d'autre part, vers les frontières orientales du royaume perse. Dès les Actes du synode de 410, sont mentionnés des évêques de Rew-Ardashir, du Beth Qatrayê et des îles Bahrein, de part et d'autre du Golfe Persique[19]. Dans les années 520–525, le célèbre voyageur alexandrin Cosmas Indicopleustès signale l'existence de chrétientés, relevant de l'Eglise de Perse, dans les îles Socotra et Taprobane, c'est-à-dire Ceylan[20]. Au-delà des frontières orientales de la Perse, des évêchés à Merw et à Hérat

[14] Entre Elisée et lui, il y eut un catholicos Paul, qui ne fut en charge que quelques mois (Labourt, *op. cit.*, p. 161).

[15] Actes de Mar Aba, dans Chabot, *Synodicon*, p. 318–352. Il existe, anonyme, une *Vie de Mar Aba*, éditée par P. Bedjan dans *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens* (Paris et Leipzig, 1895), p. 206–274; la valeur historique de cette *Vie* a été mise en lumière par P. Peeters dans son article "Observations sur la vie syriaque de Mar Aba, catholicos de l'Eglise perse (540–552)", *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. V = *Studi e testi*, 125 (Cité du Vatican, 1946), p. 69–112, reproduit dans ses *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, vol. II = *Subsidia Hagiographica*, 27 (Bruxelles, 1951), p. 117–163; d'après lui, cette Vie aurait été écrite du vivant même de Khosrau Ier (p. 138). Sur Mar Aba, voir aussi *Histoire nestorienne*, éd. Scher, *PO*, 7, p. 154–170.

[16] Voir Labourt, *op. cit.*, p. 192; aux sources utilisées, il faut ajouter *Histoire nestorienne*, éd. Scher, *PO*, 7, p. 176–182.

[17] Sur Abraham de Kashkar: Thomas de Marga, *The Book of Governors*, éd. E. A. Wallis Budge (Londres, 1893), vol. I, p. 22–24, vol. II, p. 37–42; Ishodenah de Basra, *Livre de la chasteté*, éd. J.-B. Chabot (Rome, 1896), p. 8–10 et p. 7–9 (syriaque); *Histoire nestorienne*, éd. Scher, *PO*, 7, p. 133–135, et voir Labourt, *op. cit.*, p. 316–318.

[18] A l'activité d'Abraham de Kashkar, pour la restauration du monachisme, les chroniqueurs associent celle d'un autre Abraham, Abraham de Nathpar, qui évangélisa tout spécialement l'Adiabène, cf. *Histoire nestorienne*, éd. Scher, *PO*, 7, p. 172–174.

[19] Voir Chabot, *Synodicon*, p. 272–273; *Recueil Cardinal Eugène Tisserant* (Louvain, 1956), vol. I, p. 187–188; J. Dauvillier, "Les provinces chaldéennes 'de l'Extérieur' au moyen âge", *Mélanges Ferdinand Cavallera* (Toulouse, 1948), p. 276–277.

[20] Tisserant, *op. cit.*, p. 188 (qui renvoie à PG, 88, col. 169 et 445, et à l'édition de E. O. Winstedt, *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes* [Cambridge, 1909], p. 119 et p. 321 sq.).

sont connus déjà par les Actes du synode de 424[21]. Au début du VIe siècle, des missions nestoriennes travaillent à évangéliser les tribus des Huns Hephtalites, établis sur les rives de l'Oxus; en 549, ceux-ci envoient une délégation à Khosrau et demandent que Mar Aba ordonne l'un d'entre eux comme évêque pour leur région[22]. C'était là le prélude à une oeuvre d'évangélisation qui, au siècle suivant, allait s'étendre au coeur de l'Asie Centrale et jusqu'en Chine.

2

Cependant cette Eglise, dogmatiquement et canoniquement autonome, ouverte et en expansion vers l'Orient, il ne faut pas l'imaginer fermée du côté de l'Occident. Ses rapports restaient étroits avec le monde byzantin. Beaucoup de chrétiens de Perse dont nous connaissons la vie ont voyagé dans l'Empire et, bien que le nestorianisme y fût une hérésie pourchassée, il est arrivé à certains d'entre eux d'y exercer une réelle influence.

Avant de devenir catholicos, Mar Aba fit un voyage en Occident, pour visiter les Lieux saints; en compagnie d'un certain Thomas d'Edesse, qui lui apprit le grec, il parcourut la Palestine, l'Egypte et la Grèce[23]; à Alexandrie, nous dit-on, il expliqua les Livres saints, en se servant des commentaires de Théodore de Mopsueste[24]; c'est vraisemblablement dans cette ville qu'il fit la connaissance de Cosmas Indicopleustès, qui venait d'achever son long périple en Orient. La *Topographie chrétienne*, composée peu après l'édit impérial de 543 condamnant les Trois Chapitres, est tributaire, par ses conceptions théologiques et cosmologiques, de la doctrine de Théodore de Mopsueste[25]. Cosmas n'a pas craint d'affirmer que son maître, à cet égard, avait été celui qu'il appelle, en grec, Patrikios, c'est-à-dire Mar Aba lui-même, dont il dit précisément qu'il est, au moment où il écrit son livre, catholicos de l'Eglise de Perse[26]. Mar Aba, accompagné de Thomas, se rendit enfin à Constantinople; il y resta environ un an, d'après son biographe, qui ajoute qu'il y enseigna "la vraie foi"[27]. Selon le même auteur, Justinien, ayant entendu parler de lui, aurait désiré le voir; informé de cela, Mar Aba aurait aussitôt quitté la ville[28]. L'*Histoire nestorienne*, plus tardive (XIe siècle), mais qui est généralement une bonne source, affirme que Justinien voulut contraindre Mar Aba et Thomas à

[21] Cf. Chabot, *Synodicon*, p. 285, et Tisserant, *op. cit.*, p. 202.

[22] *Vie de Mar Aba*, éd. Bedjan, *op. cit.*, p. 268–269, cité par A. Mingana, "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: a New Document", *Bulletin of the John Rylands Library*, 9 (1925), p. 304–305 (voir aussi Tisserant, *op. cit.*, p. 203).

[23] *Vie de Mar Aba*, éd. Bedjan, *op. cit.*, p. 206–274; Barhébraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, éd. Abbeloos et Lamy, vol. III, col. 89 sq. (ce dernier fait de Thomas un jacobite).

[24] La *Vie*, éd. Bedjan, *op. cit.* p. 218, dit seulement qu'il expliqua en grec les livres saints; la mention de Théodore de Mopsueste est donnée par *l'Histoire nestorienne*, éd. Scher, *PO*, 7, p. 156.

[25] Cette influence a été bien mise en évidence par W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VIe siècle* (Paris, 1962); cet auteur montre que les conceptions théologiques de Cosmas sont pleinement conformes à celles des théologiens nestoriens perses, issus de l'Ecole de Nisibe (p. 63–85).

[26] *Topographie*, I, 2, PG, 88, col. 73 A; le passage est traduit par Labourt, *op. cit.*, p. 165–166. Le nom de Patrikios (Patricius) est l'équivalent gréco-latin du nom syriaque Mar Aba.

[27] *Vie*, éd. Bedjan, *op. cit.*, p. 221–222.

[28] *Ibid.*, p. 223.

anathématiser Diodore, Théodore et Nestorius; "comme ils s'y refusaient", poursuit-elle, "il ordonna de les mutiler, mais les évêques n'exécutèrent pas son ordre", ce qui, ajoute le chroniqueur, était "une marque de respect de la part de plusieurs d'entre eux"; alors il s'enfuirent, pour sauver leur vie[29]. On a mis en doute la valeur de ce témoignage[30]: il est évident qu'une telle présentation des faits est invraisemblable et anachronique, Théodore de Mopsueste n'ayant pas encore été frappé d'anathème; il est pourtant fort vraisemblable que l'influence exercée par le docteur nestorien ait été peu appréciée de l'empereur, surtout au moment où celui-ci tentait un rapprochement avec les Monophysites, et ait motivé le départ de Mar Aba[31]. Celui-ci rentra probablement dans son pays à la faveur de la paix conclue en 532[32].

Le voyage de Mar Aba en Occident est loin d'être une exception. On sait que son successeur Joseph, qui devint catholicos grâce à la protection de Khosrau, avait passé la plus grande partie de sa vie dans l'Empire byzantin, et c'est là qu'il avait appris la médecine[33]. Avant de fonder le couvent du Mont Izla, Abraham de Kashkar avait, selon Thomas de Marga, visité les grands sites monastiques de l'Egypte et du Sinaï[34]. Rien ne nous permet d'affirmer, comme le fait Labourt, que ces chrétiens nestoriens de Perse, voyageant dans l'Empire, étaient admis à communier *in sacris* avec les orthodoxes[35]; mais il est certain qu'ils étaient souvent accueillis avec faveur, jusque dans l'entourage de l'empereur. C'est un fait souvent cité qu'au printemps de 527, du vivant de Justin, celui-ci et Justinien, luttant contre le manichéisme, demandèrent

[29] Ed. Scher, *PO*, 7, p. 156. Information reprise par Mari, éd. H. Gismondi, *Maris Amri et Slibae De Patriarchis Nestorianorum Commentaria*, I, Versio latina (Rome, 1899), p. 44: *Ambo deinde Constantinopolim profecti, quum cogerentur ad tres illos patres anathematizandos, idque facere nollent tantum non interfecti fuere, atque Nisibin sese proripuerunt.*

[30] Par exemple L. Duchesne. *L'Eglise au VIe siècle* (Paris, 1925), p. 317, n. 1; au contraire, Labourt, *op. cit.*, p. 167–168, estime cette tradition "de bon aloi".

[31] Dans son article cité ci-dessus (note 15), le P. Peeters, tout en reconnaissant une réelle valeur historique à la *Vie de Mar Aba*, se montre cependant très réservé à l'égard de la partie de cette *Vie* où est rapporté le voyage de Mar Aba en Occident. D'après lui, Mar Aba aurait gagné le territoire byzantin pour échapper à des poursuites provoquées par son zèle intrépide de nouveau converti. Le biographe, écrivant du vivant de Khosrau, aurait cherché, non seulement à dissimuler ce véritable motif, mais à donner du séjour de Mar Aba en Occident un récit qui "se réduit à des contes bleus, manifestement inventés pour donner le change": pour faire accepter ce passage du futur catholicos en terre byzantine, il aurait "composé à son héros une légende de philosophe itinérant": "Mar Aba s'est mis en route, non pour aller s'instruire à l'étranger, mais pour faire la leçon aux Grecs, à leurs hôtes et à leurs clients" (p. 129–130). Nous avons quelque difficulté à admettre l'exégèse que le savant bollandiste a faite de ce texte. Le témoignage de Cosmas, à lui seul, suffit à montrer que l'influence exercée par Mar Aba en Occident fut réelle et que ce que son biographe nous en dit ne relève pas de la pure fantaisie.

[32] C'est aussi la date que propose le P. Peeters pour le retour de Mar Aba en Perse (*art. cit.*, p. 135). Nous ne voyons pas pour quelles raisons R. Devreesse (*Essai sur Théodore de Mopsueste = Studi e testi*, 141 [Cité du Vatican, 1948], p. 273) met le séjour de Mar Aba "en relation avec la conférence de janvier 524, chargée d'examiner, de concert avec Kobad et Moundhir, la défense des intérêts religieux à la frontière romano-perse; dès lors, l'année 523 correspondrait au passage de Mar Aba à Constantinople". Il est clair, d'après la *Vie* (cf. Peeters, *art. cit.*, p. 123), que, quand Mar Aba revint à Nisibe, "le schisme de la hiérarchie" était depuis longtemps installé.

[33] *Histoire nestorienne*, éd. Scher, *PO*, 7, p. 176.

[34] Ishodenah, *Livre de la chasteté*, éd. Chabot, p. 8 et (syriaque) p. 7. Ainsi aussi avait fait l'autre grand réformateur monastique de ce temps, Abraham de Nathpar, selon l'*Histoire nestorienne*, éd. Scher, *PO*, 7, p. 172.

[35] Labourt, *op. cit.*, p. 266. Le motif qui, selon l'*Histoire nestorienne*, aurait provoqué le départ de Mar Aba de Constantinople (cf. ci-dessus) semble plutôt prouver le contraire.

à un certain Paul le Perse de soutenir, en présence du préfet de Constantinople Théodore, une discussion avec un Manichéen nommé Photeinos, qui avait été arrêté[36]: le choix qui fut fait, en l'occurrence, de ce chrétien de Perse, vraisemblablement nestorien[37], donne à penser qu'il était tenu en grande estime auprès de l'empereur.

Une autre preuve, bien connue, du crédit dont jouissaient à la cour de Byzance certains théologiens perses et de l'influence qu'ils pouvaient y exercer est la traduction qui fut faite, en latin, par Junillus l'Africain, questeur du Sacré Palais, d'un petit traité qui nous est parvenu sous le titre *De partibus diuinae legis* et qui est un manuel d'enseignement théologique fondé sur l'Ecriture[38]. Ce travail fut exécuté sur la demande de l'évêque africain Primasius, qui, venu à Constantinople, avait demandé à Junillus s'il connaissait quelqu'un, chez les Grecs, qui fût particulièrement versé dans l'étude de l'Ecriture; Junillus lui parla—comme s'il n'y avait pas aussi bien parmi les Grecs!—d'un certain Perse, nommé Paul, qu'il déclare avoir vu; ce personnage avait été "instruit à l'Ecole des Syriens, à Nisibe", où, ajoute Junillus, "la loi divine est enseignée par des maîtres publics, de façon progressive et régulière, comme le sont chez nous, dans les études profanes, la grammaire et la rhétorique"; il était devenu, à son tour, un maître, le manuel mis en latin par Junillus étant celui dont il se servait pour inculquer les éléments à ses élèves débutants[39]. Cette traduction fut faite entre les années 541 et 548/9[40]. On a souvent identifié l'auteur de ce traité, que Junillus aurait connu à Constantinople même, avec le Paul le Perse qui, en 527, avait discuté, dans cette même ville, avec le manichéen Photeinos[41]. Cette identification ne se heurte, me semble-t-il, à aucune invraisemblance, encore qu'elle ne puisse être positivement établie. En revanche, il me paraît impossible d'identifier, comme on l'a fait aussi, ce personnage avec Paul évêque de Nisibe, dont la mission à Constantinople doit être située, comme nous le verrons, plus tard[42]. En tout état de

[36] Le texte de cette discussion a été conservé, cf. PG, 88, col. 529 A–552 C; elle dura trois journées, avec une séance supplémentaire (*ibid.*, col. 545 C); au texte est joint un document (col. 552 D–577 D) qui fut probablement rédigé à la suite de la discussion.

[37] Dans son étude "Per la vita e gli scritti di 'Paolo il Persiano'. Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano", recueillie dans ses *Note di letteratura biblica e cristiana antica = Studi e testi*, 5 (Rome, 1901), p. 180–206, G. Mercati a relevé dans un passage de la discussion antimanichéenne l'"insistenza sul battesimo di Cristo come principio della grazia e fine dell'antica legge per lui", et a rapproché cela des opinions reprochées, sur ce point, à Théodore de Mopsueste au Ve Concile (p. 194–195).

[38] Texte dans PL, 68, col. 15–42; il a été réédité par H. Kihn, en appendice à son livre *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten* (Fribourg en B., 1880), p. 465–528.

[39] Cf. la préface du livre, éd. Kihn, *op. cit.*, p. 467–468.

[40] On la date souvent de 551, en supposant que Primasius se trouvait à Constantinople pour l'affaire des Trois Chapitres (cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 315). Mais il faut avancer de quelques années cette date, puisque Junillus, qui succéda comme questeur à Tribonien en 541, mourut en 548–549 (cf. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II [Paris, 1949], p. 735); H. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, vol. I (Paris, 1963), p. 490, la situe "vers 542". Sur Junillus, Procope a porté un jugement peu bienveillant: il lui reproche, outre sa vénalité, d'avoir mal su le grec! (*Anecdota*, XX, 17–20). C'est pourtant vraisemblablement sur un texte grec, et non un original syriaque, que la traduction a été faite.

[41] C'est l'opinion défendue par Mercati, *art. cit.*, dans *Studi e testi*, 5, et reprise par Labourt, *op. cit.*, p. 166–167, et Duchesne, *op. cit.*, p. 314–315.

[42] Cf. ci-dessous, p. 51. Pour que cette identification soit possible, il faudrait supposer un premier séjour à Constantinople du futur évêque de Nisibe, alors qu'il était lecteur à l'Ecole de cette ville, ce dont on n'a aucune preuve. Il faut aussi distinguer l'auteur du livret traduit par Junillus d'un Paul, "philosophe perse", qui, selon l'*Histoire nestorienne* (éd. Scher, *PO*, 7, p. 147) et Barhébraeus, *Chronicon*

cause, le manuel traduit par Junillus est un précieux témoin de l'enseignement qui se donnait à l'Ecole de Nisibe; on y retrouve, concernant notamment le canon des Ecritures, l'écho des opinions de Théodore de Mopsueste[43]. Il a connu en Occident une très large diffusion et, par lui, c'est l'enseignement de la grande école de Perse qui s'est répandu jusque dans le moyen âge latin.

Malgré l'autonomie ecclésiastique et la séparation dogmatique, les rapports restaient donc encore étroits entre les chrétiens de Perse et l'Empire byzantin. Aussi la fatale dialectique qui voulait que la guerre avec Byzance fût accompagnée, à l'intérieur, d'une persécution des chrétiens, continua à s'exercer. Quand Khosrau reprit les hostilités en 540, une nouvelle persécution se leva contre les chrétiens. A vrai dire, l'initiative de la persécution ne semble pas être venue du roi lui-même: Khosrau a toujours joui, auprès des chrétiens, d'une réputation de tolérance et de bienveillance[44]. L'auteur de l'*Histoire nestorienne* va jusqu'à dire: "Khosrau Anoshirwan[45] avait de la sympathie pour les chrétiens et il préférait leur religion à toutes les autres"; "mais", ajoute-t-il, "la paix entre lui et les Grecs ayant été rompue et Mar Aba ayant tardé à partir avec lui au pays des Grecs, il changea de conduite et manifesta sa haine"[46]. Faut-il comprendre que Mar Aba désapprouva l'agression de Khosrau et que le revirement du roi s'explique seulement par des raisons politiques? C'est possible, mais il ressort des Actes des martyrs de cette période que la persécution fut surtout le fait du clergé mazdéen qui, entraîné par le grand mobed Dadhormizd, profita de ces circonstances favorables pour enrayer les progrès que le christianisme avait faits jusque dans son propre milieu[47]. On sévit surtout contre des nobles iraniens qui avaient embrassé le christianisme. Mar Aba lui-même fut arrêté et il resta captif pendant près de dix ans, c'est-à-dire presque tout le temps de son pontificat; il ne dut son salut, et finalement sa libération, qu'à la protection de Khosrau—protection intéressée, car celui-ci chercha à utiliser à son profit l'autorité dont jouissait le catholicos[48].

---

ecclesiasticum (éd. Abbeloos et Lamy, vol. III, col. 97–98, où il est appelé "Paul le Perse"), aurait enseigné la philosophie à Khosrau, à qui il dédia un traité de logique qui a été conservé (éd. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, vol. IV [Leyden, 1875], p. 1–32); ce Paul aurait abjuré le christianisme parce qu'il "ne put pas obtenir le siège métropolitain de Perse".

[43] La démonstration en a été faite par Kihn, *op. cit.* Toutefois Devreesse, *op. cit.*, p. 274, s'élève contre cette opinion: "Je n'y découvre rien qu'on doive rattacher spécifiquement à Théodore". On trouvera dans A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, CSCO, 266 (Louvain, 1965), p. 179–187, une analyse de ce traité, envisagé précisément comme document sur l'enseignement donné à l'Ecole de Nisibe, au temps d'Abraham de Beth Rabban.

[44] Parmi les femmes de Khosrau, l'une d'elles était chrétienne, la mère d'Anoshazad dont il sera parlé ci-dessous, note 48.

[45] Anoshirwan, "à l'âme immortelle", surnom de Khosrau Ier.

[46] Ed. Scher, *PO*, 7, p. 147; voir aussi p. 158: "Quand le roi Anoshirwan envahit l'empire grec, Mar Aba, pour ne pas voir l'effusion de sang, s'abstint de l'accompagner". Selon Mari (éd. Gismondi, *op. cit.*, version latine, p. 44), Khosrau condamna à mort et crucifia un grand nombre d'évêques "à cause du conflit qui éclata entre lui et l'empereur des Romains".

[47] Récit de cette persécution dans Labourt, *op. cit.*, p. 178–181. Les plus connus de ces martyrs sont Pirangushnasp, ancien officier du roi Qawad, baptisé sous le nom de Grégoire et martyrisé en 542, et Iazdpanah, exécuté la même année, après avoir comparu devant un conseil des mages.

[48] Khosrau utilisa notamment le crédit dont jouissait le catholicos pour réprimer la révolte fomentée, dans la région de Beth Lapat, par son fils Anoshazad, révolte à laquelle avaient pris part de nombreux chrétiens. La passion de Mar Aba est racontée dans sa *Vie*, éd. Bedjan, *op. cit.*, p. 226 sq. On peut en lire le récit, d'après cette *Vie*, dans Labourt, *op. cit.*, p. 181–191, et dans Peeters, *art. cit.*, p. 137–162.

Le retour de la paix, en 545, mit fin, semble-t-il, à la persécution. Quand un règlement de paix fut établi, en 561, entre Justinien et Khosrau, valable en principe pour 50 ans, une convention spéciale concerna le sort des chrétiens de Perse. Les clauses en ont été conservées par l'historien grec Ménandre[49]. La liberté de pratiquer leur religion était garantie aux chrétiens résidant dans le royaume: liberté, était-il précisé, "de construire des églises, d'y célébrer sans crainte et d'y chanter sans empêchement les hymnes d'action de grâces"; ils ne seraient pas "contraints de prendre part au culte des mages ni d'invoquer malgré eux ceux qui chez les Mèdes sont tenus pour des dieux"; il leur était permis, ajoute Ménandre, "d'ensevelir leurs morts dans des tombeaux, comme il est d'usage chez nous"—pratique qui, on le sait, était contraire aux principes de la religion mazdéenne[50]. En revanche, il était stipulé que les chrétiens devraient s'abstenir "de faire passer des mages à notre foi": par "mages", il faut naturellement entendre non seulement les prêtres, mais tout fidèle mazdéen. En échange donc de la liberté qui leur était reconnue, les chrétiens devaient renoncer à leur prosélytisme, dont nous avons vu combien il était actif et efficace, au point d'être souvent la cause principale des persécutions.

Il est évident que c'est Justinien qui eut l'initiative de cet accord particulier concernant la situation des chrétiens de Perse. Quels sont les mobiles qui ont poussé l'empereur? Güterbock, qui a étudié ce textes dans son livre sur Byzance et les Perses, en a donné une explication judicieuse[51]. Dans les conventions de paix, en effet, il avait été prescrit que ceux qui, pendant la guerre, étaient passés soit des Romains chez les Perses, soit, inversement, des Perses chez les Romains, rentreraient librement dans leur patrie, mais qu'à l'avenir aucun réfugié ne serait accueilli et que tout transfuge serait livré aux autorités de son pays[52]. Cette dernière clause pouvait atteindre des chrétiens de Perse qui, en cas de persécution, chercheraient refuge dans l'Empire byzantin; pour éviter de se trouver un jour dans l'obligation, par respect pour les conventions de paix, de refuser sa protection à des chrétiens persécutés, Justinien aurait fait ajouter cet accord spécial, qui mettait théoriquement les chrétiens à l'abri de toute nouvelle persécution[53]. Cette explication paraît cependant un peu

[49] Cette convention se présente comme ajoutée, séparément, au traité de paix lui-même: τούτων δὲ δοξάντων καὶ ἰσχυροποιηθέντων ἐκτὸς ἐνομίσθη τὰ περὶ τῶν ἐν Περσίδι Χριστιανῶν, ὥστε καὶ νεὼς οἰκοδομεῖν καὶ ἐπιθειάζειν σφᾶς ἀδεῶς, καὶ τοὺς χαριστηρίους ὕμνους, καθὰ νενόμισται ἡμῖν, ἀκωλύτως ἐπιτελεῖν, ἀλλὰ γὰρ μήτε καταναγκάζεσθαι μαγικὴν μετιέναι θρησκείαν, μήτε μὴν θεοκλυτεῖν ἀκουσίως τοὺς παρὰ Μήδοις νενομισμένους θεούς. καὶ οἱ Χριστιανοὶ δέ, ὥστε ἥκιστα καὶ οἵδε τολμῷεν μετατιθέναι μάγους ἐς τὴν καθ' ἡμᾶς δόξαν. ἐκράτησε δὲ ὥστε καὶ τοὺς θνήσκοντας τοῖς Χριστιανοῖς ἐπ' ἐξουσίας εἶναι θάπτειν ἐν τάφοις, ᾗ νενόμισται παρ' ἡμῖν (éd. I. Bekker et B. G. Niebuhr, *Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri Historiarum quae supersunt*, CSHB [Bonn, 1829], p. 363, 17–364, 3).

[50] Ce détail est intéressant, car il montre que le conflit entre Mazdéens et chrétiens n'était pas seulement de caractère doctrinal, mais tenait aussi à des pratiques opposées, qui soulevaient, de part et d'autre, d'égales répugnances: on sait que les Mazdéens, pour ne pas souiller la terre, n'ensevelissaient pas leurs morts, mais les exposaient aux bêtes, pratique qu'Agathias évoque avec répulsion (II, 23, éd. de Bonn, p. 113–115). Après la mort de Mar Aba, les Mazdéens cherchèrent à soustraire son corps à l'ensevelissement chrétien pour l'exposer aux bêtes (cf. Peeters, *art. cit.*, p. 161).

[51] Güterbock, *Byzanz und Persien in ihren diplomatisch-völkerrechtlichen Beziehungen im Zeitalter Justinians*, p. 93–99.

[52] Ménandre, éd Bekker et Niebhur, p. 361, 1–9.

[53] Explication retenue par Stein, *op. cit.*, vol. II, p. 520.

étroite. Sans doute, par un tel acte de bienveillance, Justinien ne pouvait espérer rallier les Nestoriens de Perse à l'orthodoxie; mais, en agissant ainsi, il restait fidèle à la tradition des empereurs de Byzance qui, depuis Constantin, se considéraient comme les protecteurs naturels des chrétiens, même de ceux qui se trouvaient hors des frontières de l'Empire[54]. Et ce rôle devait plaire à Justinien plus qu'à tout autre. L'attitude de l'empereur n'était d'ailleurs pas sans quelque paradoxe, puisqu'il faisait reconnaître par Khosrau, en faveur des chrétiens nestoriens de Perse, ce droit d'avoir leurs églises que la législation justinienne refusait aux Nestoriens de l'Empire[55].

Justinien ne s'en tint pas là: nous savons, par plusieurs témoignages, qu'il tenta alors d'opérer un ralliement de l'Eglise de Perse à l'orthodoxie. Selon un auteur nestorien, Barhadbeshabba Arbaya, qui composa, vers la fin du VIe siècle, une *Histoire ecclésiastique*, l'empereur Justinien aurait demandé à Abraham de Beth Rabban, le chef de l'Ecole de Nisibe, de se rendre auprès de lui pour y défendre sa foi et répondre aux questions qui lui seraient posées. Abraham ne put se rendre à cette invitation, alléguant son grand âge et l'enseignement dont il était chargé; mais il exposa par écrit sa profession de foi et répondit, également par écrit, aux questions qui lui avaient été adressées; il refusait de rayer des diptyques, comme on le lui demandait au nom de l'unité de l'Eglise, les noms de Diodore, de Théodore et de Nestorius: cesser de faire mémoire de leurs noms, disait-il, serait renier leur doctrine, c'est-à-dire la vérité. Mais, ajoute Barhadbeshabba, "après cela, il envoya l'évêque Paul avec d'autres qui l'accompagnèrent; ils allèrent devant César, ils défendirent la foi qu'ils professaient et les Pères qu'ils prêchaient, puis ils revinrent de là en grand triomphe"[56].

Ce dernier renseignement est confirmé, et heureusement complété, par le témoignage de l'*Histoire nestorienne*: "On rapporte", dit-elle, "que Justinien, après la conclusion de la paix avec Khosrau, demanda à celui-ci de lui dépêcher quelques savants perses. Khosrau lui envoya Paul, métropolitain de Nisibe, Mari, évêque de Balad, Barsauma, évêque de Qardou, Ishai, interprète à Séleucie, Ishoyahb, d'Arzoun, qui devint catholicos de l'Orient, et Babai, évêque de Shiggar. Il [Justinien] les honora tous. La controverse, qui fut écrite, dura trois jours. Ils [les Perses] firent connaître la foi orthodoxe. 'Je veux', dit Justinien à Babai, 'que tu me dises quels sont les passages des Livres inspirés et des Commentaires que les Pères ont allégués'. Celui-ci cita beaucoup de passages, que l'empereur fut enclin à recevoir. Ils lui firent comprendre que ni la nature ne pourrait exister sans l'hypostase, ni l'hypostase sans la nature, et que, par conséquent, les deux natures ne pourraient être une seule hypostase. Justinien

[54] En agissant ainsi, Justinien restait dans la tradition de ses prédécesseurs: le traité de paix signé, en 422, entre Théodose II et Bahram V eut pour effet la fin de la persécution menée par ce dernier contre les chrétiens de Perse (cf. Socrate, *Historia ecclesiastica*, VII, 20, *in fine*, PG, 67, col. 781 B). Cf. ci-dessus, note 3.

[55] Voir Novelle 131, 14: interdiction faite aux hérétiques, parmi lesquels sont mentionnés les Nestoriens, d'acheter ou de construire pour eux des églises (*Novellae*, éd. R. Schoell et G. Kroll, *Corpus Juris Civilis*, vol. III, 5e éd. [Berlin, 1928], p. 662–663).

[56] Ed. F. Nau, *PO*, 9 (1913), p. 628–630.

les écouta et les renvoya comblés d'honneurs. Mais il changea d'avis dans la suite, en anathématisant Diodore et ses compagnons''[57].

Ces derniers mots laissent entendre que la conférence eut lieu plusieurs années avant le Concile oecuménique de 553; en ce cas, la paix mentionnée ne pourrait être que celle qui fut provisoirement conclue en 532, et la conférence se situerait vers 533[58]. Mais c'est là, à mon avis, une méprise du chroniqueur, qui s'explique par son désir de majorer le succès que les Perses auraient obtenu auprès de Justinien et par la nécessité où il s'est trouvé dès lors de supposer un revirement chez l'empereur, dont le nom restait attaché aux anathèmes du concile de 553. Il s'agit, en réalité, de la paix de 561, et c'est sans doute peu après cette date, en 562 ou 563, qu'il faut situer la mission des théologiens perses à Constantinople[59]. Seule cette date est compatible avec les autres données fournies par le chroniqueur et par Barhadbeshabba. Ce dernier, qui avait sur Abraham de Beth Rabban des informations de première main, affirme que celui-ci était alors dans "sa grande vieillesse"[60]; or Abraham mourut vers 569, à un âge assez avancé puisqu'il dirigea l'Ecole de Nisibe pendant 60 ans[61]; l'indication donnée par Barhadbeshabba vaut pour 562/3, mais non pour 533. En outre Paul, dont la présence dans la délégation est mentionnée par les deux historiens, était alors évêque de Nisibe, fonction dont il fut investi seulement vers 551[62]. Lui seul est nommé par Barhadbeshabba, et le chroniqueur anonyme le nomme en premier lieu: il était donc, sans aucun doute, le chef de la délégation, et cela précisément en raison de sa dignité de métropolitain de Nisibe[63].

[57] Ed. Scher, *PO*, 7, p. 187–188 (le passage est résumé par Mari, éd. Gismondi, *op. cit.*, vers. lat., p. 47). Le chroniqueur ajoute que "selon certains, Abraham (le chef de l'Ecole de Nisibe) et Jean (probablement Jean de Beth Rabban, qui succéda à Abraham), disciples de Narsai, faisaient partie du groupe qui fut envoyé à l'empereur des Grecs et que celui-ci approuva les explications de tous deux, loua leur parole et les combla de présents en même temps que Paul". Le texte de Barhadbeshabba, cité ci-dessus, montre tout à la fois sur quoi repose cette tradition et qu'elle n'est pas à retenir; le chroniqueur, du reste, la rapporte sans la prendre à son compte.

[58] C'est l'opinion de Scher, *op. cit.*, en note, p. 187, et aussi de Vööbus, *op. cit.*, p. 153 (voir cependant un avis différent exprimé p. 171, n. 113); ce dernier pense même qu'il pourrait s'agir de la même conférence que celle qui fut organisée, en 533, par Justinien entre Orthodoxes et Monophysites. En réalité, la lettre d'Innocent de Maronie à Thomas de Thessalonique, qui est notre principale source sur cette conférence, donne la liste des participants orthodoxes et monophysites, mais ne fait nulle mention d'éventuels participants nestoriens (éd. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV, 2 [Berlin, 1914], p. 169–184).

[59] Cf. notre communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, "Un colloque entre orthodoxes et théologiens nestoriens de Perse sous Justinien", *CRAIBL*, Année 1970, séance du 17 avril (à paraître). Nous avons modifié, sur ce point, pour tenir compte de nos nouvelles recherches, le texte de notre conférence de 1967.

[60] ܒܬܠ ܣܝܒܘܬܗ ܣܓܝܐܬܐ, éd. Nau, p. 628, l. 12.

[61] Voir Vööbus, *op. cit.*, p. 210, et ci-dessus, p. 43.

[62] Date établie par Scher, *PO*, 7, p. 187, et Vööbus, *op. cit.*, p. 148 et 170. Il resta en fonction jusqu'en 571, date de sa mort (*ibid.*).

[63] Parmi les autres membres de la délégation, deux étaient ses suffragants: Barsauma, évêque de Qardou, qui souscrivit, à ce titre, par lettre, aux Actes du synode de 554, sous la signature de Paul de Nisibe lui-même (cf. Chabot, *Synodicon*, p. 366), et Ishoyahb, évêque d'Arzoun; ce dernier devint catholicos après Ezéchiel, de 582 à 595. Ishai fut installé comme "interprète" à l'Ecole de Séleucie par Mar Aba, qui, selon l'*Histoire nestorienne* (éd. Scher, *PO*, 7, p. 157–158), fut le fondateur de cette école; en 570, il fut élu catholicos, mais il dut, sous la pression de Paul de Nisibe et d'autres évêques, se retirer devant Ezéchiel (*ibid.*, p. 192). Mari, évêque de Balad, et Babai, évêque de Shiggar, ne semblent pas connus par ailleurs.

L'*Histoire nestorienne* elle-même nous a conservé un document plus ancien, qui renferme un témoignage très précieux sur la mission de Paul de Nisibe à Constantinople. Il s'agit de la correspondance échangée entre Barsauma, évêque de Suse, et le catholicos Ishoyahb II, quand celui-ci fut revenu de l'ambassade dont la reine Boran l'avait chargé, en 630, auprès d'Héraclius[64]. Le catholicos fut violemment pris à partie par l'évêque de Suse, qui lui reprocha d'avoir trahi, à Constantinople, la cause nestorienne et d'avoir accepté de célébrer une liturgie où les noms de Diodore, de Théodore et de Nestorius furent omis: "Que n'as-tu, ô Père, imité les catholicos qui se sont rendus avant toi en terre grecque, et dont les noms sont en tête de notre lettre. Ceux-ci remplirent leur ambassade auprès des empereurs; ils s'en retournèrent munis de réponses et chargés de présents; mais aucun d'eux ne viola la religion et ne s'écarta de la vérité. Paul de Nisibe, qui t'était inférieur en valeur et qui était au-dessous de toi par le rang, sut répondre aux empereurs qui lui demandaient de leur expliquer la foi: 'On ne m'a pas envoyé pour discuter, ni pour donner des leçons, ni pour exposer, ni pour controverser, ni pour argumenter, ni pour attaquer. Mais je proclame ma foi dans les assemblées et je la prêche en pleine chaire: le Christ a deux natures et deux hypostases; c'est la doctrine de mes pères, de mes docteurs, de mes prédécesseurs et de mes guides, les 318 évêques"[65].

De Paul de Nisibe, le *Catalogue des écrivains ecclésiastiques* de Abdisho connaît précisément un "Traité de controverse contre César", c'est-à-dire Justinien[66]. Que ce texte soit bien à mettre en rapport avec la conférence dont parlent les historiens, cela est confirmé par l'écrivain copte Abou'l Barakat, qui fait mention d'"une lettre écrite par Paul de Basra, métropolitain de Nisibe, dans laquelle se trouve la discussion qu'il eut au sujet des fondements de la foi avec Justinien, l'empereur des Romains, quand celui-ci le fit venir vers lui"; le texte précise ensuite que cette lettre fut écrite par Paul "à Qiswai, médecin du roi"[67]. Ce détail a son intérêt: il confirme ce que disait l'*Histoire nestorienne*, que Justinien demanda à Khosrau lui-même de lui envoyer les théologiens perses; il était normal, dans ces conditions, que ceux-ci, en la personne de leur chef, rendissent compte ensuite auprès du roi de leur mission.

De cette conférence, qui eut donc un caractère tout à fait officiel, il nous est parvenu un fragment de procès-verbal dans une compilation antinestorienne, d'origine monophysite, conservée dans un manuscrit syriaque de Londres, l'*Add. 14 535* du British Museum[68]. Le titre en est: "Extrait de la discussion qui fit l'empereur Justinien avec Paul, évêque de Nisibe, qui était nestorien".

[64] Cf. Labourt, *op. cit.*, p. 242–243.

[65] Ed. Scher, *PO*, 13 (1919), p. 568 (le récit de la mission d'Ishoyahb II est aux pages 561–579).

[66] J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, vol. III, 1 (Rome, 1725), p. 88.

[67] Texte cité par Assemani, *op. cit.*, p. 632, et par Vööbus, *op. cit.*, p. 172. Le nom de ce médecin est connu par ailleurs (cf. *Histoire ecclésiastique* de Zacharie le Rhéteur, éd, E. W. Brooks, CSCO, 83/Syr. 38, p. 217, 20).

[68] Folios 16ᵛ–20ʳ. Ce manuscrit est décrit, sous le nº 798, par W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, vol. II (Londres, 1871), p. 796–799, qui le date du début du IXe siècle. Le texte, qui forme le chapitre 8 de cette compilation, est mentionné p. 798; il a été signalé, en dernier lieu, par Vööbus, *op. cit.*, p. 152. On le trouvera édité et traduit ci-dessous, p. 62–66.

Le débat est engagé par l'empereur lui-même et se poursuit par un dialogue entre "le Nestorien" et "l'Orthodoxe". La question débattue est de savoir s'il existe, dans le Christ, une hypostase humaine qui serait distincte de l'hypostase divine; c'est ce qu'affirme le Nestorien, estimant que, si l'on admet deux natures, il faut nécessairement admettre deux hypostases, sinon la nature humaine dans le Christ perd toute consistance. L'Orthodoxe prétend que la nature humaine du Christ subsiste dans l'hypostase unique du Dieu Verbe, sans préjudice de son intégrité; il allègue que, si l'on admet deux hypostases dans le Christ, on en vient à substituer à la Trinité une quaternité. C'est sur ce point précisément que porte la deuxième partie de la discussion, introduite par le titre: "Discussion sur le fait de savoir si la Trinité devient une quaternité, quand le Christ est dit deux hypostases". Le Nestorien rejette cette conséquence, en soutenant qu'il en est de l'hypostase humaine comme de la nature humaine, que l'Orthodoxe admet: de même que l'assomption de la nature humaine, par suite de l'Incarnation, ne porte pas atteinte à l'unité de la nature divine, de même l'hypostase humaine n'accroît pas le nombre des trois hypostases divines, car elle est comptée avec celle du Dieu Verbe, avec laquelle elle est unie en une unique personne. La fin de la discussion, qui est simplement résumée, porte sur le point de savoir si, comme le prétend l'Orthodoxe et le conteste le Nestorien, la confession de deux hypostases n'entraîne pas celle de deux filiations et de deux Fils. Ce texte est du plus grand intérêt, car non seulement il confirme ce que nous apprenaient les sources nestoriennes sur l'existence d'une conférence qui fut organisée, peu après la paix de 561, par Justinien entre Orthodoxes et théologiens nestoriens de Perse et à laquelle participa Paul de Nisibe, mais encore elle nous fait connaître le développement de la théologie nestorienne à cette date, tout en ajoutant à ce que nous savons par ailleurs de l'argumentation antinestorienne des théologiens byzantins[69].

Cette conférence, dont nous savons par l'*Histoire nestorienne* qu'elle dura trois journées[70], n'eut pas les résultats que Justinien en attendait. Les Perses rentrèrent chez eux après avoir défendu leur foi, sans faire la moindre concession. Un obstacle infranchissable, semble-t-il, s'opposait à l'accomplissement du rêve impérial de réaliser l'unité ecclésiastique: les anathèmes lancés, quelque dix ans plus tôt, par le Ve Concile oecuménique contre la doctrine et la personne de Théodore de Mopsueste.

3

Réuni en 553, le Ve Concile consacrait, pour l'affaire des Trois Chapitres, les décisions prises par l'empereur lui-même dans son édit de 543/4. On sait quel était le but poursuivi par Justinien: conseillé par Théodore Askidas, il pensait que la condamnation officielle, par un concile, des écrits de Théodore de Mop-

[69] L'intérêt du texte pour l'histoire du développement de la théologie nestorienne sera précisé ci-dessous, p. 62.

[70] C'était, semble-t-il, la durée habituelle des conférences de ce genre: ainsi en fut-il aussi pour la discussion de Paul le Perse et du manichéen Photeinos (ci-dessus, p. 47) et pour le colloque de 533 entre Orthodoxes et Monophysites (ci-dessus, note 58).

sueste, d'Ibas et de Théodoret, lèverait les seules objections que les Monophysites avaient à formuler, semblait-il, contre le Concile de Chalcédoine[71]. Or la réconciliation avec les Monophysites, qui dominaient en Syrie et surtout en Egypte, était, de toute évidence, le moyen le plus sûr, tout au moins la condition essentielle, pour réaliser l'unité religieuse de l'Empire. Pour ce bien si précieux, ne pouvait-on sacrifier quelques docteurs, dont la doctrine était discutée, voire faire violence à quelques scrupules, notamment ceux du pape Vigile! On sait combien ce programme se révéla illusoire: les Trois Chapitres furent condamnés par le Concile, et les Monophysites ne furent nullement ralliés! Les victimes de cette opération manquée furent non seulement les trois docteurs incriminés, mais aussi, en conséquence, l'Eglise de Perse.

Certes, il ne fut nullement question d'elle et elle n'était en rien visée ni dans l'édit impérial de 543/4, ni dans les Actes conciliaires de 553[72]. Mais la condamnation lancée contre Théodore de Mopsueste et ses deux coaccusés, Théodoret et Ibas (celui-ci avait été le dernier et le grand protecteur de l'Ecole des Perses à Edesse), atteignait l'Eglise de Perse dans ce qui lui était le plus cher. C'est sur les ouvrages de Théodore, ses commentaires de l'Ecriture, que reposait principalement l'enseignement qui était donné à l'Ecole de Nisibe—à ce moment plus que jamais, alors que l'Ecole était sous la direction d'Abraham de Beth Rabban, dont l'activité consistait surtout à traduire et à commenter les oeuvres de l'évêque de Mopsueste. C'était donc l'enseignement ecclésiastique de l'Eglise de Perse qui était atteint, à sa source même[73]. Mais, plus encore qu'une affaire de doctrine, c'était une affaire de personnes: rayer des diptyques l'évêque de Mopsueste, le maître vénéré entre tous, était chose impensable pour les chrétiens de Perse[74]. Or on sait comment Théodore fut traité au Concile; qu'on

[71] Cf. Devreesse, *op. cit.*, p. 205; Duchesne, *op. cit.*, p. 173 sq.; Marrou, *op. cit.*, p. 409 sq.

[72] Le texte de l'édit de 543/4 n'est pas conservé, mais son contenu est connu par Facundus d'Hermiane (PL, 67, col. 527–852); ce qui en subsiste, grâce à cet auteur, a été rassemblé par W. Pewesin, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts* (publié dans *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, hrg. v. E. Seeberg, R. Holtzmann, W. Weber, 11. Bd.) (Stuttgart, 1937), Excursus I, p. 150–158. Pour les Actes du Concile de 553, voir G. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. IX (Florence, 1763), col. 171 sq. (texte des 14 anathématismes, col. 376–389).

[73] Voir le dernier canon du synode de Mar Aba (544): "Notre sentiment, à nous tous, évêques de l'Orient, au sujet de la foi établie par les 318 évêques, et que nous gardons de toute façon dans notre confession, est celui qui a été proposé par le saint ami de Dieu, le bienheureux Mar Théodore, évêque et interprète des Livres saints" (Chabot, *Synodicon*, p. 561). La doctrine de Théodore avait été reconnue officiellement comme étant celle de l'Eglise de Perse au synode de Beth Lapat, tenu en 484; les Actes de ce synode, présidé par Barsauma de Nisibe, n'ont pas été retenus dans la collection des synodes (cf. *ibid.*, p. 308), à cause de l'indiscipline de Barsauma, mais le synode officiel de 605, tenu sous le catholicos Grégoire, s'y réfère et les cite: c'est grâce à cette citation qu'on a le texte de 484 (cf. *ibid.*, p. 475–476). L'influence de Théodore est ancienne dans la tradition de l'Eglise de Perse; elle est déjà très sensible chez Narsai, comme l'a montré T. Jansma, "Etudes sur la pensée de Narsaï", *L'Orient Syrien*, XI (1966), spécialement p. 408–424.

[74] Selon *l'Histoire* de Barhadbeshabba Arbaya (cf. ci-dessus, p. 50), dans la correspondance échangée entre Abraham de Beth Rabban et les Grecs, ceux-ci demandaient à Abraham de rayer des diptyques les noms de Théodore et de Diodore: "Quel avantage y-a-t-il à faire mémoire des noms de ces hommes pour que vous y teniez tant, nous n'en savons rien...". Abraham leur répondit: "Le refus de lire leurs noms est un véritable reniement de leurs doctrines, et si nous renions leur doctrine, nous nous mettons, comme vous, en dehors de toute vérité" (*PO*, 9, p. 629–630). Plus tard, le principal grief de Barsauma de Suse au catholicos Ishoyahb II (cf. ci-dessus, p. 52) sera d'avoir accepté de participer, à Constantinople, à une liturgie où les noms de Diodore, Théodore et Nestorius étaient omis.

relise seulement la première pièce du dossier de la cinquième session: "Il y eut un homme pestilentiel, ou plutôt une bête sauvage, un diable ayant forme humaine, appelé de façon trompeuse Théodore [= Don de Dieu], qui porta le vêtement et le nom d'évêque, caché dans quelque recoin et lieu inconnu de la terre, à Mopsueste, bourg sans importance de la Cilicie seconde, etc..."[75].

Quelles furent les réactions de l'Eglise de Perse aux décisions du Concile de 553? Ces réactions se manifestèrent assez tard. Ni les Actes du synode de 554, ni ceux du synode de 576 n'y font la moindre allusion[76]. C'est seulement dans les Actes du synode réuni au cours de l'été 585, sous le catholicos Ishoyahb Ier, que l'on perçoit une nette référence aux décisions de Constantinople[77]. Elle se manifeste d'abord sous la forme d'une vigoureuse défense de la personne et de l'oeuvre de Théodore de Mopsueste contre des gens "qui se font appeler du nom d'orthodoxes, mais qui sont, en réalité, par leur insolence, les perturbateurs de l'orthodoxie, des doctrines et des traditions de l'Eglise"[78]. La confession de foi qui se trouve à la fin de ces Actes est rédigée, comme l'a montré Labourt[79], en référence directe au texte des anathématismes antithéodoriens de Constantinople; ainsi la phrase: "Notre Seigneur Dieu Jésus-Christ, qui est engendré du Père, avant tous les siècles, dans sa divinité, est né, dans la chair, de Marie toujours vierge, dans les derniers temps, le même mais non de même", reprend la proposition orthodoxe incluse dans l'anathématisme 2, mais elle supprime l'appellation de Théotokos donnée à Marie et elle affirme la double naissance, non pas du Dieu Verbe, mais de N.S. Jésus-Christ[80]. Dans la suite du texte, les évêques affirment l'identité du Christ qui est engendré éternellement, dans sa divinité, par le Père, et du Christ qui, dans son humanité, est né de Marie et a souffert dans la chair, mais ils précisent que, si c'est bien le même Christ Fils de Dieu qui a souffert dans la chair, cependant sa nature divine est restée impassible, ce qui paraît être une réplique directe à l'anathématisme 3[81].

[75] *"Fuit aliquis pestifer homo, magis autem fera, hominis habens formam diabolicam mentito nomine Theodorus, qui schema et nomen episcopi habuit, in angulo et ignobili loco orbis terrarum latitans, in Mopsuesteno secundae Ciliciae uili oppido..."* (Mansi, vol. IX, col. 240 D).

[76] Synodes tenus sous les catholicos Joseph (Chabot, *Synodicon*, p. 352–367) et Ezéchiel (*ibid.*, p. 368–389).

[77] Chabot, *Synodicon*, p. 390–455.

[78] *Ibid.*, p. 398–399 (canon II).

[79] *Op. cit.*, p. 276–277.

[80] Comme le fera aussi Babai réfutant ce même anathématisme 2, dans son livre *Sur l'union*, éd. A. Vaschalde, CSCO, 79/Syr. 34 (Paris, 1915), p. 83 (texte) et 80/*Syr. 35* (Rome et Paris, 1915), p. 67 (trad. lat.), cf. ci-dessous, p. 58. Le texte est dans Chabot, *Synodicon*, p. 454 (texte syriaque, p. 194, 32–34), à comparer avec celui de l'anathématisme 2: Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τοῦ θεοῦ λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις, τήν τε πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρός, ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως, τήν τε ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, τοῦ αὐτοῦ κατελθόντος ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντος ἐκ τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς, ὁ τοιοῦτος ἀ. ἐ. (Mansi, vol. IX, col. 377 A).

[81] Chabot, *Synodicon*, p. 454–455 (texte syriaque, p. 195, 11–20): "... Jésus-Christ le Fils de Dieu, Dieu au-dessus de tout, engendré éternellement dans sa divinité par le Père, sans mère, et engendré, le même mais non de même, dans son humanité, d'une mère, sans père, dans les derniers temps. Il a souffert dans la chair.... Le Christ, Fils de Dieu, le même, a souffert dans la chair, mais dans la nature de sa divinité, le Christ Fils de Dieu était au-dessus des passions: impassible et passible, Jésus-Christ, créateur des mondes et subissant des souffrances; celui qui, à cause de nous, s'est fait pauvre alors qu'il était riche. Dieu le Verbe a supporté l'humiliation des souffrances dans le temple de son corps, économiquement, par l'union suprême et indissoluble, bien qu'il n'ait pas souffert dans la nature de sa divinité...". A rapprocher du texte de l'anathématisme 3: Εἴ τις λέγει ἄλλον εἶναι τοῦ Θεοῦ

L'allusion au Concile de Constantinople est donc claire. Cependant quand les évêques protestent contre ceux qui osent jeter le discrédit sur Théodore de Mopsueste, ce ne sont pas seulement les évêques réunis à Constantinople qui sont visés, mais des gens qui sont dans l'Eglise même de Perse et contre lesquels le synode prend des mesures: "Nous définissons donc . . . qu'il n'est permis à aucun homme, à quelque ordre ecclésiastique qu'il appartienne, de diffamer ce docteur de l'Eglise, en secret on en public, ni de rejeter ses saints écrits, ni d'accepter cet autre commentaire qui est étranger à la vérité et a été composé, à ce qu'on dit, par un homme ami des fictions, recherchant l'élégance du langage nuisible à la vérité . . . . Que quiconque osera agir, en secret ou en public, contrairement à ce que nous avons dit et écrit ci-dessus, soit excommunié et étranger à toutes les assemblées ecclésiastiques, jusqu'à ce qu'il se repente et devienne le disciple sincère des maîtres contre lesquels il a déblatéré dans sa folie"[82]. Il est évident qu'il n'est plus question ici des membres du Concile de Constantinople. Il s'agit, en réalité, des disciples de Henana d'Adiabène, de Henana lui-même, le fameux maître de l'Ecole de Nisibe qui, peu après 571 (date à laquelle il semble avoir pris la direction de l'Ecole), provoqua de graves troubles dans l'Eglise de Perse[83]. On lui reprochait surtout d'avoir rejeté l'exégèse et la doctrine de Théodore de Mopsueste et d'avoir voulu remplacer les commentaires scripturaires de ce docteur par d'autres commentaires de sa façon.

Le synode réuni en 596, sous le catholicos Sabrisho, renouvelle l'anathème contre ceux qui répudient l'oeuvre de Théodore[84]. Les évêques dénoncent aussi l'activité de "ceux qui nient la nature divine et la nature humaine de Notre Seigneur Jésus-Christ [c'est-à-dire la dualité des natures], ou qui introduisent le mélange, la commixtion, la composition ou la confusion dans l'union du Fils de Dieu, ou qui attribuent la passion, la mort ou quelqu'une des imperfections de l'humanité à la nature glorieuse de sa divinité"[85]. Ceux qui sont visés ici sont les Monophysites, dont l'activité est redevenue intense en Perse grâce à l'appui qu'ils ont trouvé auprès de Gabriel de Shiggar, médecin de Khosrau II, et de la reine Shirin elle-même, l'épouse favorite du roi[86]. Dans les Actes de

---

λόγον, τὸν θαυματουργήσαντα, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν τὸν παθόντα, ἢ τὸν Θεὸν λόγον συνεῖναι λέγει τῷ Χριστῷ γενομένῳ ἐκ γυναικός, ἢ ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' οὐχ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί, ὁ τοιοῦτος ἀ. ἐ. (Mansi, vol. IX, col. 377 B).

[82] Chabot, *Synodicon*, p. 400 (texte, p. 138, 6–15).

[83] Vööbus l'appelle joliment "l'enfant terrible" de cette Eglise, *op. cit.*, p. 247; sur le personnage lui-même, voir tout le chapitre qui lui est consacré, *ibid.*, p. 234–317.

[84] Chabot, *Synodicon*, p. 459 (texte, p. 198, 20–31): "Nous repoussons et anathématisons aussi tous ceux qui rejettent les commentaires, les traditions ou les enseignements du docteur éprouvé, le bienheureux Théodore l'Interprète, cherchant à introduire des enseignements nouveaux et étrangers, qui sont pleins de fictions et de blasphèmes, en opposition avec la doctrine vraie et exacte de ce bienheureux et de tous les docteurs véridiques, chefs de l'école, qui ont marché sur ses traces, confirmé sa doctrine et enseigné la foi véritable et exacte de l'orthodoxie incorruptible dans notre région orientale".

[85] *Ibid.*, p. 458 (texte, p. 197, 31–198, 3). Plus loin, les évêques dénoncent les activités de gens, spécialement de moines, qui demandent la suppression des proclamations liturgiques professant la dualité des natures (p. 459–460).

[86] Voir Labourt, *op. cit.*, p. 219 sq.

ce synode on ne voit aucune allusion directe au Concile de Constantinople. En réalité, la réaction de l'Eglise de Perse contre les décisions de ce Concile se confond avec des mesures de défense prises par cette Eglise contre des dangers plus pressants pour elle, à l'intérieur de la Perse, le danger monophysite et, à l'intérieur même de l'Eglise de Perse, le schisme de Henana.

Le principal adversaire des doctrines de Henana fut Babai, surnommé le Grand, abbé du monastère du Mont Izla, fondé, nous l'avons vu, par Abraham de Kashkar,—et aussi le vrai chef de l'Eglise de Perse pendant la période de vingt années pendant lesquelles celle-ci fut privée de catholicos, jusqu'en 628. Comme théologien, Babai a contribué plus que personne à définir ce qui restera la dogmatique traditionnelle de l'Eglise de Perse. Or il définit ses propres positions théologiques en polémiquant à la fois contre Henana d'Adiabène et contre Justinien et les Pères du Ve Concile.

On se fera une idée du jugement que Babai portait sur Justinien par la page suivante de son traité théologique *Sur l'union*[87]. Après avoir dénoncé l'erreur des Sévériens théopaschites, il continue: "A leur suite a jailli le plus grand des maux, qui recouvre et contient tous les précédents et qui est le comble de l'impiété, le mal qui a prévalu grâce à Justinien, l'empereur tyrannique des Romains, et qui subsiste encore. C'est lui qui a ranimé les anciennes impiétés de ses pères, ajoutant encore à leurs maux par ses blasphèmes abominables et souillés de boue[88]; c'est l'héritier de Saül, le meurtrier des prêtres de Dieu[89], la réplique de ce Saül qui évoquait les morts[90], et il a péché encore plus que lui! Dans sa cruauté satanique, il a fait anathématiser par des prêtres iniques de son pays d'authentiques citoyens de l'Eglise, morts, depuis maintes années, dans la béatitude et l'orthodoxie apostolique[91], et, en les frappant d'anathème, il a, dans sa folie, anathématisé Notre Seigneur lui-même et ses apôtres, ainsi que tous les docteurs orthodoxes qui ont marché sur leurs traces, ont brillé par leur enseignement apostolique et se sont dressés vigoureusement et courageusement contre chacune des hérésies qui ont germé en leur temps. Dans sa folie, il a assemblé et mélangé pêle-mêle toutes les hérésies et il les a toutes portées à leur comble, anathématisant quiconque n'approuvait pas ces hérétiques, blasphémant comme ceux-ci, et même plus qu'eux tous à cause de la force tyrannique de sa royauté impie, comme nous l'avons montré dans le livre de réfutation que nous avons écrit contre son impiété blasphématoire, sur une étendue de huit tomes[92] et plus, grâce au Christ qui a suppléé à notre faiblesse. Nous avons montré, d'après les anciennes Ecritures et d'après le témoignage des docteurs oecuméniques, que ces saints vénérables, calomniés par

[87] Ed. Vaschalde, CSCO, 79/Syr. 34, p. 81, 25–82, 21, trad. lat., 80/*Syr. 35*, p. 66.

[88] Allusion probable aux empereurs connus pour leur politique monophysite, Zénon et Anastase.

[89] Cf. I Samuel 22:11–19.

[90] Cf. I Samuel 28:7–20.

[91] On reconnaît ici un écho des controverses qui s'étaient levées sur la possibilité d'anathématiser des hérétiques après leur mort, question qui fut débattue au cours de la Ve session du Concile (cf. Mansi, vol. IX, col. 254 D–255 A).

[92] Sur ce sens du mot *n^ebiyā* (litt. "prophète"), qui a embarrassé le traducteur (cf. sa note, version, p. 66), voir C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 2e éd. (Halle, 1928), p. 411, qui renvoie à A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), p. 110, n. 5.

cet impie[93], sont de véritables orthodoxes et que dans leur enseignement il n'y a ni erreur, ni faute, ni insuffisance, pas plus que de ruse ni de mensonge en leur conduite".

Dans ces lignes, Babai fait allusion à un livre qu'il a composé contre Justinien, pour défendre Théodore de Mopsueste et ses coaccusés et pour dénoncer les erreurs de Justinien lui-même. Il précise ensuite que c'était la réfutation d'un livre de Justinien: "Il nous faut, parmi les blasphèmes contenus dans le livre qu'a composé le maudit Justinien contre les orthodoxes et dont nous avons fait une réfutation en long et en large, que nous présentions maintenant certains de ses anathématismes pour les réfuter ici aussi . . ."[94]. Nous n'avons plus cet ouvrage de Babai, qui était encore connu, au XIe siècle, de l'auteur de l'*Histoire nestorienne*, qui le définit ainsi: "Livre dans lequel il réfuta l'écrit de Justinien, l'empereur grec, sur la foi[95]"—expression qui paraît désigner l'"Ὡμολογία πίστεως (*Expositio rectae fidei*), ouvrage composé en 551[96]. Mais nous pouvons avoir une idée de son contenu, car, dans la suite de son texte, Babai, tout en s'excusant auprès de son lecteur de reprendre les termes mêmes dont il s'est servi "pour réfuter une erreur impie qui a envahi tout l'empire romain à cause de la tyrannie de ce maudit" (il se sent obligé, dit-il, de "couper peu à peu les têtes de ces vipères[97]" !), reproduit une partie de l'argumentation de son livre précédent. Il cite donc, en les faisant suivre d'une réfutation, les anathématismes 2 et 4 de Justinien[98]. Or le texte cité par Babai est, non pas celui des anathématismes inclus dans le traité de 551, qui ont été plus ou moins littéralement repris dans le document conciliaire, mais celui des anathématismes conciliaires eux-mêmes: l'anathématisme 2 est reproduit littéralement[99], le 4e, qui est beaucoup plus long, l'est sous une forme abrégée, mais fidèle[100]. Babai

[93] Pour Babai, Justinien est "l'empereur impie", *Vie du martyr Georges*, éd. P. Bedjan dans *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens* (Paris et Leipzig, 1895), p. 498, 4 (cf. trad. Chabot, *Synodicon*, p. 627); nous verrons, plus loin, qu'il l'appelle aussi "le maudit" (*Sur l'union*, éd. Vaschalde, texte, p. 83, 5, trad., p. 67, cité ci-dessous, n. 98). Il faut comparer ces épithètes à celles qui étaient décernées, dans les synodes de l'Eglise de Perse, à Constantin, "l'empereur juste et aimant Dieu" (Chabot, *Synodicon*, p. 259 [texte, p. 20, 25–26]; cf. p. 278 [texte, p. 38, 12]) ou à Théodose, "l'empereur fidèle" (*ibid.*, p. 473 [texte, p. 209, 18]).

[94] Ed. Vaschalde, texte, p. 82, 27–31, trad., p. 67. Voir aussi texte, p. 98, 10–12, trad., p. 79: "Voici que dans ce livre nous avons réfuté longuement tout le bavardage, l'impiété et le blasphème de ce roi tyrannique et mis à nu toute son erreur . . .".

[95] Ed. Scher, *PO*, 13, p. 534. Ce titre ne figure pas parmi ceux qu'énumère le *Catalogue* de Abdisho (Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, vol. III, 1, p. 88–97).

[96] Texte dans PG, 86, 993 C–1035 D; éd. critique de E. Schwartz dans *Drei dogmatische Schriften Iustinians*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abteilung, N. F., Heft 18 (Munich, 1939), p. 72–111.

[97] Ed. Vaschalde, texte, p. 101, 12–14 et 18–19, trad., p. 71.

[98] "Dans le chapitre second des vains anathématismes de ce maudit, celui-ci dit de façon impie . . ." (texte, p. 83, 4–5, trad., p. 67). "Et dans le chapitre quatrième de ses vains anathématismes, Justinien dit . . ." (texte, p. 100, 25–26, trad., p. 70).

[99] "Quiconque ne confesse pas que du même Dieu Verbe il y a deux naissances, celle qui fut, du Père, avant les siècles, intemporelle, et celle qui s'est produite dans les derniers jours quand il est descendu du ciel et qu'il a pris corps de la sainte et glorieuse Mère de Dieu, toujours vierge, qu'il soit anathème" (texte, p. 83, 6–19, trad., p. 67): à comparer avec le texte grec, reproduit ci-dessus, note 80.

[100] "Quiconque affirme que c'est selon la grâce, ou selon l'opération, ou selon l'ordre, ou selon l'égalité d'honneur, ou selon l'autorité, ou selon l'élévation, ou selon l'adhésion, ou selon la puissance que s'est produite l'union du Verbe avec l'homme, et qui affirme que c'est selon la volonté, l'honneur et

a donc en main le texte même des Actes du Concile de Constantinople et il est informé sur les activités de ce dernier. Il sait aussi que les évêques réunis à Constantinople ont anathématisé, non seulement Théodore, mais aussi, en lui reprochant des opinions origénistes, Evagre le Pontique, qui est, pour lui, le maître de l'ascèse et de la mystique et, aux côtés de Théodore, le second pilier de l'orthodoxie[101]. En authentique disciple d'Evagre, Babai divise la doctrine chrétienne en deux parties: la science spirituelle et la pratique de la vertu, qui a précisément pour fin de conduire à la science: pour celle-ci, le guide par excellence est Théodore, comme Evagre l'est pour la pratique des vertus[102]. On comprend donc qu'à ses yeux, le Ve Concile, en condamnant à la fois Théodore de Mopsueste et Evagre, ait sapé, à la base, toute la tradition de son Eglise.

Dans ce livre *Sur l'union*, où il combat si violemment Justinien, Babai s'élève aussi contre celui qu'il appelle "le cloaque de toutes les hérésies", Henana d'Adiabène, et contre ses partisans[103]. Ces derniers sont surtout pris à partie dans un autre livre du même Babai, la *Vie du martyr Georges*[104]; ce personnage était un Mazdéen converti qui mourut crucifié sur l'ordre de Khosrau II, en 615; moine au Mont Izla, il fut un adversaire résolu des opinions de Henana. En exposant ces opinions, il arrive à Babai de présenter Henana comme un pur Monophysite, mais c'est là probablement une présentation polémique, tenant au fait que Monophysites et Henaniens s'étaient ligués contre Georges et étaient, selon lui, les vrais responsables de sa mort[105]. En réalité, de l'ensem-

l'adoration qu'elle s'est produite, et ne confesse pas qu'elle s'est accomplie selon la composition hypostatique et que, pour cette raison, c'est la même hypostase composée qui est Jésus-Christ, l'une des hypostases de la Trinité.... C'est une union de composition qui s'est produite pour le Verbe Dieu avec la chair, ce qui est l'union hypostatique: union de composition et mystère du Christ, qui, tout en gardant sans confusion ce qui a été uni, ne comporte cependant aucune division" (texte, p. 100, 26–101, 11, trad., p. 70). La citation suit le texte grec de l'anathématisme (cf. Mansi, vol. IX, col. 377 B–380 A), mais avec omission de la partie centrale, où il est fait mention de Théodore et de Nestorius, d'Apollinaire et d'Eutychès. Quelques lignes plus loin, le début de l'anathématisme est de nouveau cité, avec quelques compléments (texte, p. 101, 20–25, trad., p. 71).

[101] Voir son Commentaire des *Képhalaia gnostica* d'Evagre, éd. W. Frankenberg dans *Euagrius Ponticus*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse, N.F., Bd. XIII, 2 (Berlin, 1912), p. 8–470, et l'étude que nous avons consacrée à cet ouvrage dans notre livre, *Les 'Képhalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Patristica Sorbonensia, 5 (Paris, 1962), p. 259–290. Babai cherche, par une exégèse paradoxale du texte, à montrer que c'est à tort que l'on a accusé Evagre d'avoir eu des opinions origénistes. Allusion est faite à la condamnation d'Evagre dans l'Apologie de celui-ci qui est en tête du Commentaire (éd. Frankenberg, p. 22–23); Babai assimile ceux qui ont "répudié" Evagre aux monophysites, et ils l'auraient condamné, dit-il, parce qu'il professait ouvertement le diophysisme! Il règne cependant une certaine confusion dans son esprit, car, quelques lignes plus loin, il fait allusion, pour l'approuver, à la condamnation de Didyme (*ibid.*, p. 24–25), sans paraître soupçonner que ce sont les mêmes "Pères" qui ont condamné Evagre et Didyme.

[102] Ed. Frankenberg, p. 16, 32–18, 7. Voir aussi le commentaire du chapitre VI, 79 d'Evagre, où celui-ci et Théodore sont associés dans l'admiration que Babai a pour eux et sont présentés comme étant en butte aux mêmes adversaires (*ibid.*, p. 412, 25–414, 1; cf. *Les 'Képhalaia gnostica'*, p. 289).

[103] Ed. Vaschalde, texte, p. 137, 29–30, trad., p. 111.

[104] Editée par Bedjan dans *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, p. 416–571. Les passages relatifs à Henana (p. 476–477 et 495–521) sont traduits par Chabot, *Synodicon*, p. 625–634.

[105] "Quant aux doctrines impies qu'il partage avec les Sévériens, en professant qu'il y a dans le Christ une nature et une hypostase, et en introduisant la passibilité dans la divinité, il [Georges] les réfutait par des objections inéluctables" (Chabot, *Synodicon*, p. 627; texte, éd. Bedjan, p. 496, *ult.*–497,2).

ble des textes de Babai, il ressort que Henana était diophysite, mais qu'il rejetait la dualité des hypostases[106]. En d'autres termes, ses opinions christologiques étaient semblables à celles de Justinien et des Pères du Ve Concile, et c'est au moyen de la même argumentation que Babai réfute les unes et les autres. Cette argumentation revient à ceci: admettre que les deux natures, la nature humaine et la nature divine du Christ, sont dans une seule hypostase, c'est admettre qu'elles se limitent l'une l'autre, par conséquent affirmer que la nature divine peut être limitée[107]; pour que soit sauvegardée l'intégrité des deux natures, il faut que celles-ci aient chacune leur hypostase. Babai rejette donc la notion d'une ὑπόστασις σύνθετος, d'une "hypostase composée", fondamentale dans la définition conciliaire de 553[108]. L'argumentation vaut indifféremment contre Justinien et contre Henana: pour lui, l'erreur de Justinien et celle de Henana sont une seule et même erreur.

Dès lors, une importante question se pose: cette relation que Babai met entre la doctrine définie au Ve Concile et les erreurs de Henana existe-t-elle seulement dans sa pensée et sous la plume du polémiste qu'il est, ou bien les innovations dont Henana s'est rendu coupable vis-à-vis de la tradition de l'Eglise de Perse sont-elles, historiquement, un effet des décisions du Ve Concile[109] ? Il est fort difficile de répondre à cette question. Les opinions de Henana sont connues surtout par ce qu'en dit Babai, et le peu qui nous reste de son

[106] "Donc aujourd'hui que s'est répandue cette hérésie qui mêle, confond et fait souffrir Dieu, celui qui dit 'deux natures et une personne', sans affirmer en outre 'deux hypostases de ces natures gardant leurs propriétés dans l'unique personne du Christ Fils de Dieu, dans une unique union et conjonction pour toujours', celui-là est hérétique et excommunié par toute l'Eglise catholique qui est sous le ciel" (Chabot, *Synodicon*, p. 628; texte, éd. Bedjan, p. 502, 7–14). Henana se séparait donc de l'orthodoxie nestorienne en refusant de confesser deux hypostases; or, pour Babai, refuser les deux hypostases revenait à refuser les deux natures, une nature ne pouvant subsister, selon lui, sans hypostase.

[107] *Sur l'union*, éd. Vaschalde, texte, p. 109, 7–12 et p. 96, 5–13, trad., p. 77 (l'ordre du texte doit être rétabli, compte tenu du déplacement accidentel des pages du manuscrit, cf. volume de traduction, p. III). Voir aussi *Vie de Georges*, dans Chabot, *Synodicon*, p. 627 (éd. Bedjan, p. 498, 2–10): "Si une portion de nature et une portion de nature constituent une hypostase composée, comme le prétend Justinien, l'empereur impie, il y a alors composition, division et des parties .... Dieu n'est pas Dieu parfait dans l'hypostase, ni l'homme, homme parfait dans l'hypostase. Mais il est avec le Père et l'Esprit une portion d'hypostase, et avec les hommes également une portion d'hypostase".

[108] "Ce qu'affirme ce maudit, qu'il y a une seule hypostase composée, qui est Jésus-Christ, l'une des hypostases de la Trinité, cela ne peut pas être" (éd. Vaschalde, texte, p. 107, 16–18, trad., p. 76).

[109] La question est d'importance déjà en raison de l'ampleur qu'eut le mouvement de Henana et des troubles profonds qu'il causa dans l'Eglise de Perse pendant près d'un demi-siècle; mais sa portée est accrue si l'on admet qu'il y a un lien entre le mouvement de Henana et le passage à l'orthodoxie byzantine de Sahdona, au temps du catholicos Ishoyahb II (628–643): lien que marque l'auteur de l'*Histoire nestorienne*, qui fait de Sahdona un disciple de Henana (éd. Scher, *PO*, 13, p. 635); Sahdona aurait accompagné le catholicos dans sa mission à Constantinople (cf. ci-dessus, p. 52), et, au retour, serait passé à l'orthodoxie melchite (cf. Labourt, *op. cit.*, p. 243–244). Dans son article, "La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme" (*Orientalia Christiana Periodica*, 23 [1957], p. 5–32), A. de Halleux, sans contester le lien existant entre Henana et Sahdona, se refuse à rattacher ce dernier à un courant chalcédonien à l'intérieur de l'Eglise de Perse; selon lui, la doctrine de Sahdona s'explique simplement par une évolution interne de la théologie de cette Eglise. Faut-il penser qu'il en est de même pour Henana (comme l'affirme le même auteur, p. 30–31 : la doctrine de Henana s'explique, non par un contact avec les Melchites ou les Sévériens, mais par son attachement aux "formules chalcédoniennes de Théodore de Mopsueste"), ou faut-il admettre sur ce dernier une influence de la théologie byzantine ? Cette dernière façon de voir répond à l'opinion courante (cf. Labourt, *op. cit.*, p. 214–215, suivi par Duchesne, *op. cit.*, p. 325–326, suivi, à son tour, par G. Bardy, dans A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. IV [Paris, 1945], p. 508–509).

oeuvre ne permet pas de contrôler les affirmations de ce dernier[110]. Un fait cependant doit être pris en considération: dans les deux ouvrages qui ont été mentionnés et aussi dans son Commentaire des *Képhalaia gnostica* d'Evagre, Babai reproche, en outre, à Henana d'avoir professé des opinions origénistes, celles-là mêmes que les Pères du Ve Concile, qui ont anathématisé Théodore de Mopsueste, ont condamnées aussi par ailleurs. Il ne semble pas que ces accusations d'origénisme puissent être mises simplement au compte de l'affabulation polémique. Dès lors, si l'on veut chercher une origine byzantine aux opinions de Henana, il faut admettre que s'est exercée sur lui, plutôt que l'influence du Concile, celle de gens qui, comme Théodore Askidas, furent, tout à la fois, les promoteurs de la condamnations de Théodore de Mopsueste et, de façon plus ou moins déclarée, des origénistes. Mais il faut dire que l'on n'a aucune preuve que Henana ait eu des contacts avec le milieu des moines origénistes palestiniens[111].

Une dernière question se pose, touchant les effets des décisions conciliaires de 553, et donc de la politique religieuse de Justinien, sur l'Eglise de Perse: ne serait-ce pas en réagissant, de façon indistincte, contre les opinions de Henana et les décisions du Concile que cette Eglise a été amenée à préciser et, par là-même, à durcir ses positions théologiques? Quand on compare entre elles les confessions de foi des divers synodes qui se tinrent au cours du VIe et au début du VIIe siècle, on remarque que le texte qui paraît témoigner d'une évolution décisive dans les définitions christologiques est une confession de foi qui date de 612. Elle fut rédigée par les évêques à l'occasion d'une discussion avec les Monophysites qui eut lieu sur l'ordre de Khosrau II et à l'instigation de Gabriel de Shiggar[112]. Exposant leur christologie, les évêques affirment nettement l'unité de la personne, du *prosôpon* (*parsôpâ*), et la dualité non seulement des natures, mais aussi des hypostases, *q*ᵉ*nômê* [113]. Babai assure que cette confession de foi fut inspirée par Georges, le futur martyr; mais lui-même eut certainement une part dans sa rédaction, car c'est exactement sa propre doctrine[114]. Par cette formule, les évêques prenaient leurs distances, non seulement par rapport aux Monophysites, mais aussi par rapport aux Orthodoxes byzantins. Les confessions de foi antérieures, notamment celles de 554 et de 576, tout en manifestant une certaine répugnance à l'égard de la "communication des idiomes" et en s'élevant contre ceux qui font la divinité passible, s'en tenaient à l'affirmation de deux natures distinctes, sans faire mention de deux

[110] Deux courts traités, l'un *Sur le Vendredi d'or* (c'est-à-dire le 1er vendredi après la Pentecôte), l'autre *Sur les Rogations* (édités par A. Scher, *PO*, 7, p. 53–82).

[111] Comme le suppose Labourt, *op. cit.*, p. 280: "Comme les Origénistes de l'empire byzantin, auprès desquels il étudia probablement en Syrie ou en Palestine, Henana enseignait la doctrine de l'union hypostatique".

[112] Médecin du roi, favorable aux Monophysites. Cette discussion est connue par une *Chronique anonyme*, éditée par I. Guidi, CSCO, 1 (Paris, 1903), et par la *Vie du martyr Georges*, de Babai; ces textes sont traduits par Chabot, *Synodicon*, p. 625–634. Voir aussi l'*Histoire nestorienne*, éd. Scher, *PO*, 13, p. 528–529.

[113] Cf. Chabot, *Synodicon*, p. 632: "Deux natures et deux hypostases de la divinité et de l'humanité, gardant leurs propriétés, en un seul πρόσωπον du Christ Fils de Dieu".

[114] L'*Histoire nestorienne* (*loc. cit.*, ci-dessus, n. 112) assure que, si Babai ne se joignit pas aux évêques pour la discussion, il leur fut "d'un grand secours par la plume".

hypostases[115]. Il faudrait toutefois se garder de penser que la doctrine de la dualité des hypostases a été explicitée seulement par Babai et élaborée en réaction contre la christologie néo-chalcédonienne et les définitions conciliaires de 553. Le procés-verbal de la discussion qui eut lieu, peu après la paix de 561, entre Justinien et les théologiens perses atteste que ces derniers étaient déjà en possession d'une doctrine qui professait explicitement deux natures et deux hypostases[116], et il est peu vraisemblable que cette doctrine ait été élaborée, entre temps, en réaction contre les définitions conciliaires: c'est sensiblement plus tard, en effet, comme nous l'avons vu, que se manifeste, dans l'Eglise de Perse, la polémique contre les décisions du Ve Concile. Mais il ne saurait faire de doute que la condamnation, par les Pères de Constantinople, de la christologie devenue officielle dans l'Eglise de Perse et la violente réaction qui s'en est isuivie au sein de celle-ci n'aient grandement contribué à creuser un fossé, bientôt nfranchissable, entre cette Eglise et le reste de la chrétienté.

fol. 16v l. 5 EXTRAIT DE LA DISCUSSION QUE FIT L'EMPEREUR JUSTINIEN AVEC PAUL, ÉVÊQUE DE NISIBE, QUI ÉTAIT NESTORIEN[117]

César dit: Confessez-vous avec nous que le Dieu Verbe connaturel du Père s'est incarné et est devenu homme du sein de la sainte Vierge, et qu'il a pris d'elle un corps qui nous est connaturel et l'a fait sien dans une unité indivisible, et non qu'un autre homme, qui serait dans une hypostase séparée, soit connu en dehors de lui, le confessez-vous on non?

Le Nestorien dit: Nous confessons, comme nous l'avons appris des prophètes et des apôtres, que celui qui est la forme et la ressemblance de Dieu a pris la forme de l'esclave[118], du sein de la Vierge, et se l'est adjointe dans une unité indivisible. Mais ce que vous avez dit, que le corps était sien et non pas d'un autre homme, nous voulons que vous nous l'expliquiez, car c'est comme si on disait que la chair en laquelle il s'est incarné du sein de la Vierge ne subsiste pas séparément dans sa propre hypostase, mais subsiste dans l'hypostase du Dieu Verbe.

L'Orthodoxe dit: Ainsi je dis: ce corps est sien, comme pour chacun de nous l'est son propre corps.

N. Alors le Christ n'est pas un certain homme dans sa nature humaine, mais seulement Dieu, par le fait qu'il ne subsiste pas comme homme parfait et hypostatique, avec une génération naturelle?

O. Le Christ est un homme parfait dans la nature humaine, comme il est vraiment aussi Dieu parfait, bien qu'il soit une seule hypostase qui possède les deux perfec-

[115] Synode de 554: "Nous gardons la confession orthodoxe des deux natures dans le Christ, c'est-à-dire de sa divinité et de son humanité; nous gardons les propriétés des natures et nous répudions en elles toute espèce de confusion, de trouble, de mutation ou de changement" (Chabot, *Synodicon* p. 355). Synode de 576: "...Christ incarné qui doit être reconnu et confessé en deux natures: Dieu et homme, Fils unique" (*ibid.*, p. 372); au même synode sont dénoncés ceux qui "font passible la divinité du Fils" (*ibid.*, p. 373).

[116] Voir le texte ci-dessous, p. 63: "Si le Christ est une substance dans sa nature divine et que, d'autre part, le même soit une substance dans sa nature humaine, une substance et une substance font deux hypostases: donc le Christ est deux hypostases et deux natures". Cela est conforme au résumé de la discussion que donne l'*Histoire nestorienne*: voir ci-dessus, p. 50–51, où sont rassemblées les informations relatives aux circonstances et à la date de cette discussion.

[117] Sur ce texte, tiré du manuscrit de Londres, British Museum, *Add. 14 535*, voir ci-dessus, p. 52. Les photographies des folios 16v–20r sont reproduites ici avec l'aimable autorisation des Trustees of the British Museum.

[118] Cf. Phil. 2:6–7.

tions. Mais s'il est deux hypostases, comme vous le supposez, et non pas une seule, il ne peut pas être dit un, car il possède les deux perfections, mais chacune des hypostases
fol. 17r est parfaite en elle|-même, étant évacué l'intermédiaire qui contient les deux perfections. Ce qui, en effet, est accompli en deux choses, si celles-ci sont des hypostases, c'est une nature, mais si elles sont des natures, c'est une hypostase.

N. Le Christ est-il une substance dans sa nature divine et appelles-tu cette substance parfaite, ou quelque chose d'autre?

O. Le Christ dans sa nature divine est une substance, par le fait qu'il est Dieu parfait comme le Père et le Saint Esprit, dans l'unique et même nature divine, qui est depuis toujours et pour toujours.

N. Le même Christ est-il aussi une substance dans sa nature humaine, et lui, l'appelles-tu homme parfait, oui ou non?

O. Nous disons que la nature humaine est une substance dans l'hypostase du Verbe Dieu. Ce n'est pas qu'elle ait été vue et connue séparément dans son hypostase particulière, mais c'est dans l'hypostase du Verbe qu'elle possède la subsistance.

N. Si le Christ est une substance dans sa nature divine et que, d'autre part, le même soit une substance dans sa nature humaine, une substance et une substance font deux hypostases: alors le Christ est deux hypostases et deux natures.

O. Le Christ n'est pas deux hypostases comme il est deux natures, parce que son humanité n'est pas comptée et nombrée avec lui comme étant une hypostase particulière et séparée, par le fait qu'elle est vraiment sienne, et non pas de quelqu'un d'autre, et le même Christ contient dans son hypostase les deux subsistances naturelles de sa divinité et de son humanité, et nous ne les comptons pas comme deux substances qui soient en elles-mêmes et pour elles-mêmes, comme si on comprenait à partir de là deux hypostases; mais nous connaissons l'unique hypostase du Dieu Verbe qui contient en elle les deux subsistances naturelles de sa divinité et de son humanité. Cependant, en aucune manière, chaque subsistance ne fait connaître l'hypostase[119]: autre, en effet, est la constitution naturelle qui fait connaître seulement la nature, et cette constitu-
fol. 17v tion | est visible dans toutes les hypostases également, et il n'y a aucune des hypostases qui ne la possède pas en elle, cette constitution ou disposition naturelle, parmi celles qui relèvent de la même espèce—n'étant pas en celle-ci davantage et en celle-là moins, mais étant également en toutes, comme nous l'avons dit. Mais la constitution qui fait connaître l'hypostase est réservée à la singularité et à la propriété qui est par elle-même et pour elle-même, et cette constitution n'est pas visible dans toutes les hypostases également, mais seulement dans l'une des hypostases qui sont dans la nature.

N. Si le Christ n'est pas deux hypostases comme il est deux natures, alors l'une de ses natures ne subsiste pas et est sans hypostase, et s'il y a une nature sans hypostase, que Votre Sagesse le démontre.

O. Dans les natures simples et homogènes on ne dit pas qu'il y a une nature sans hypostase; mais dans les natures composées il y en a, et il est visible que de natures variées est constituée la totalité de cette unique hypostase, qui est composée d'elles. Ainsi disons-nous aussi du mystère de l'Economie de l'unité du Christ, que celui-ci est une seule hypostase parfaite et complète, qui contient les deux natures et qui est vue et connue dans les deux, afin de ne faire aucune addition au nombre des hypostases de la sainte Trinité; et si une nature sans hypostase, comme nous, nous le disons, ne peut pas être, à plus forte raison une hypostase sans personne, comme vous, vous le dites, ne peut pas être vue, et comment alors échapperez-vous à la profession de deux personnes?

N. Tu vérifieras d'abord ce que nous disons par l'examen: si le Christ est une substance et une substance, dans sa nature divine et en même temps dans sa nature humaine, quand nous avons établi cela, nous précipitons-nous alors vers la conclusion

[119] Lire ܡܫܘܕܥܐ au lieu de ܡܘܕܥܐ, qui n'offre aucun sens.

qu'il y a une quaternité parce qu'on compte l'hypostase humaine, ou bien la Trinité demeure-t-elle, comme l'affirme notre foi ?

O. Nous confessons au sujet de la nature divine du Christ qu'elle est une substance fol. 18[r] et qu'elle est comptée, | comme le Père, une hypostase parfaite et séparée, et nous ne nions pas la subsistance de sa nature humaine, bien que nous sachions qu'elle a été établie dans son hypostase divine et que son hypostase est considérée comme étant dans une unité indivisible et, pour cette raison, elle ne peut être comptée dans une hypostase distincte et particulière, en dehors de l'hypostase du Verbe. Non pas que nous disions qu'en étant assumée elle ait manqué en quelque chose de la plénitude d'une hypostase humaine, mais nous affirmons qu'elle n'a jamais été dans une distinction propre, à part soi et isolément, mais, à partir de son existence dans le sein, elle a été connue dans l'unité du Dieu Verbe et elle n'a pas été vue ni connue séparément, avec une activité et une opération hypostatiques propres. Au Fils unique, en effet, qui l'a assumée et qui a voulu devenir homme en elle, c'est à lui qu'appartiennent la force et la volonté agissante et dirigeante, en sorte que toute l'opération hypostatique qui fut dans l'Economie a été parfaite. La génération du corps humain dans le sein de la Vierge ne fut pas non plus comme il en est pour l'hypostase humaine d'un homme quelconque, mais elle se fit pour que s'accomplissent en lui l'Economie et la manifestation du Dieu Verbe auprès de nous, et pour que, par lui, se produisissent la rénovation et le salut pour notre espèce. Et c'est pourquoi son corps est renommé en tout lieu, parce qu'il appartient conjointement à son hypostase, et non à un autre homme qui serait connu séparément dans son hypostase propre.

Nest. Alors une hypostase incréée et éternelle appartient à la nature humaine du Christ, ce que personne ne peut entendre ni croire, à savoir que la nature d'un homme quelconque est créée et que son hypostase est incréée. Ainsi, en effet, l'hypostase devient étrangère à la nature et elle n'est pas en elle, et, inversement, la nature devient étrangère à l'hypostase, par le fait qu'elle n'est pas connue ni manifestée en elle. En effet, la nature de Paul n'est pas dans l'hypostase des anges, alors que sa nature est dans l'humanité, et l'hypostase de Gabriel ou de Michel n'est pas non plus manifestée fol. 18[v] ni connue | dans la nature de l'humanité, mais toute hypostase est connue selon sa nature, et toute nature qui existe est connue et manifestée au sens, à la vue et à la contemplation de l'intellect dans son hypostase particulière.

O. Les hypostases qui appartiennent naturellement à la nature et qui sont constituées par elle, nous savons, nous aussi, qu'il n'est pas possible qu'elles soient séparées et différentes de leur nature; mais le corps du Dieu Verbe, nous disons qu'il possède l'hypostase du Verbe, non pas naturellement, mais dans son unité qui était indissociable, et c'est en elle qu'il est connu et vu conjointement; pour cette raison, il n'est pas possible que soit posée et comptée une autre hypostase en dehors d'elle, parce que cette hypostase naturelle du Verbe est comptée et nombrée dans l'unité, à elle on croit que le corps appartient et en elle il est compté à juste titre, tout en étant conservé dans sa nature sans changement. C'est pourquoi nous n'affirmons pas deux hypostases dans l'unité du Christ, bien que la différence des natures ne nous ait pas échappé. Si, en effet, tu obliges à montrer dans le Christ deux natures et deux hypostases, tu dois nécessairement confesser quatre hypostases et tu introduis une quaternité au lieu de la Trinité dans la doctrine de la sainte Eglise.

Discussion sur le fait de savoir si la Trinité devient une quaternité quand le Christ est dit deux hypostases

L'Orthodoxe dit: Nous voulons que vous nous montriez clairement si la Trinité ne devient pas une quaternité dans la dualité des hypostases que vous proclamez au sujet du Christ.

Nest. Vous, ne confessez-vous pas que le Christ fils de Dieu a deux natures et qu'il est l'un de la Trinité?

O. Nous confessons vraiment cela, que le Christ a deux natures[120] et qu'il est une des hypostases de la sainte Trinité.

N. Avec ses deux natures, le Christ est-il une des hypostases de la sainte Trinité, ou non? Et si, avec ses deux natures, il est l'un de la sainte Trinité, nécessairement
fol. 19r une nature de la Trinité s'est | dédoublée en deux natures, à cause du Christ qui est deux natures et l'un de la sainte Trinité.

O. Loin de nous de dire ou de penser au sujet de la nature éternelle de la Trinité égale en essence qu'à cause de l'Economie qui s'est accomplie elle reçoit le nombre double de deux natures! Mais la nature de la Trinité reste comme elle est dans sa singularité, sans recevoir le nombre double d'une autre nature.

N. De même que n'est pas doublée pour notre esprit et notre intelligence l'unique nature de la Trinité égale en essence de façon à recevoir le nombre augmenté de deux natures, à cause du mystère de l'Economie du Christ, qui est Dieu complet et homme complet, le même, mais non de même[121], pareillement nous soutenons et professons cette opinion et cette idée que la Trinité n'est pas portée à quatre et ne reçoit pas l'augmentation numérique d'une autre hypostase par le fait de l'Economie de la personne du Christ, qui est de deux natures et de deux hypostases, mais la Trinité reste dans l'égalité de son essence, comme elle est depuis l'éternité et depuis toujours, et, d'autre part, le mystère de l'Economie reste et est comme il est, dans l'unité de la personne de deux natures et deux hypostases, qui se sont jointes dans le sein de la Vierge dès le commencement de la formation du corps, par le moyen de l'onction du Saint Esprit et par sa puissance, sans séparation, continuellement et à jamais.

O. Et où donc croyez-vous que demeure et qu'est cette autre hypostase du Christ, hors de la Trinité ou dans les hypostases de la Trinité?

Nest. Partout où vous pensez qu'est la nature humaine du Christ, là est l'hypostase humaine; or nous croyons que le Christ, avec sa nature humaine, est au ciel, comme nous l'avons imaginé et l'avons appris des saints anges par l'intermédiaire des bien-
fol. 19v heureux apôtres: "Ce Jésus qui est monté d'auprès de vous au ciel reviendra | tout comme vous l'avez vu monter au ciel"[122]. Cela, nous l'avons dit au sujet de la forme dans laquelle le Christ est maintenant à cause de sa corporéité. Quant à cette autre chose que vous avez demandée, à savoir si c'est hors de la Trinité ou à l'intérieur de la Trinité, nous croyons qu'il n'y a pas de lieu hors de la Trinité où on pourrait dire que là sont la nature et l'hypostase humaine du Christ[123], et non plus elles ne résident pas et ne sont pas[124] à l'intérieur de la Trinité comme dans un lieu, mais elles ne sont pas dans la Trinité comme l'hypostase est dans la nature. En effet, la chair du Christ n'est pas connaturelle avec le Père et avec le Saint Esprit, mais on croit qu'elle est seulement en adhésion[125] au Dieu Verbe, dans une unique unité qui est sans séparation.

O. Nous n'avons pas seulement demandé en quel lieu est cette nature[126] humaine dont vous avez parlé, mais aussi si elle est comptée et si elle est dans la Trinité et avec la Trinité, ou non. Quand tu dis, en effet, qu'elle n'est pas dans la Trinité com-

[120] Deux mots effacés: lire ܕܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ.

[121] Pour cette expression, caractéristique de la christologie nestorienne, voir J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris, 1902), p. 454, n. 4, et texte, p. 194, *ult.* (confession de foi du synode de 585, passage cité ci-dessus, p. 55).

[122] Actes 1:11.

[123] Les mots "la nature et" sont peut-être à supprimer: dans le texte, le verbe précédent et les trois suivants sont au singulier.

[124] Les mots "et ne sont pas" sont ajoutés dans la marge.

[125] ܢܩܝܦܘܬܐ, équivalent syriaque du grec συνάφεια.

[126] Lire sans doute ܩܢܘܡܐ, "hypostase", au lieu du texte ܟܝܢܐ, "nature".

me l'hypostase dans la nature, on croit que c'est dire qu'elle n'est pas, elle aussi, connaturelle, comme l'une des hypostases qui sont dans la nature de la Trinité. Dire, en effet, qu'elle n'est pas comptée avec elles en nombre et en intelligibilité, même si ce n'est pas en tant que connaturelle, cela ne tient pas, si elle est comptée avec l'une d'elles; et si elle est comptée avec toutes, comme elle est comptée avec une, alors il est établi clairement que vous confessez une quaternité.

Nest. Que personne, de façon calomnieuse, ne parle à notre sujet de quaternité, car cela est étranger à notre confession de foi, en parole et en pensée. Comment, en effet, cela pourrait-il être assuré contre nous, comme vous l'avez dit, alors que nous confessons trois hypostases éternelles et essentielles, dans une seule nature divine, et que nous ne posons pas avec elles, quantitativement, une autre hypostase étrangère à leur nature? L'hypostase humaine, en effet, est connue et comptée là où elle est, c'est-à-dire dans l'un de la Trinité, et non dans la Trinité entière ou avec elle; et s'il n'en est pas ainsi, la nature humaine, qui est confessée par vous, sera mise, elle aussi, dans
fol. 20r la Trinité entière et sera nombrée | et comptée avec la nature commune de la Divinité.

O. Quand vous recourez à la nature humaine que nous affirmons et vous vous y réfugiez, vous faites cela sans avoir aucune raison qui ait valeur de justification pour ce qui vous concerne. Le fait, en effet, que cette nature humaine soit, de façon commune, dans la Trinité entière n'a pas besoin d'arguments de raison, ni pour nous ni pour vous; et cette autre chose que vous avez dite, qu'elle n'est pas comptée avec la nature divine, cela est bien évident, car, de même qu'auprès de l'hypostase du Fils elle reçoit le nombre de l'intelligibilité naturelle, de même, qu'elle soit comptée, soit avec les hypostases du Père et de l'Esprit, soit avec la nature commune de la Trinité, elle reçoit le nombre de son intelligibilité. Mais si l'hypostase, elle aussi, est comme vous l'assurez, de même que sa nature est comptée avec la nature de la divinité, de même aussi son hypostase l'est avec les trois hypostases qui sont en elle.

Nestorien Le Dieu Verbe est-il né de la Vierge naturellement ou par grâce?

Orthodoxe Naturellement en tant qu'homme, mais par grâce et dans l'Economie de l'unité en tant que Dieu. Mais dis-moi, toi aussi: y-a-t-il une hypostase née qui ne soit pas confessée être Fils?

N. Il est évident que toute hypostase née est confessée être Fils de celui de qui elle est née.

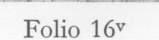
O. Par conséquent, puisque tu confesses deux hypostases et qu'il est évident que tu dis d'elles qu'elles sont nées, l'une du Père, l'autre de Marie, il est évident que tu confesses deux Fils.

N. Nous, nous définissons comme une seule filiation et une seule personne les deux hypostases que nous confessons.

O. Dis-moi donc: cette unique filiation que tu confesses, dis-tu qu'elle est naturelle aux deux hypostases, ou bien à l'une seulement? Dans le premier cas, voici deux Fils et deux Christs, égaux en nature; dans le second cas, l'une des hypostases cesse de pouvoir être appelée Fils ou née.

Et il est encore demandé: y-a-t-il une hypostase née sans filiation? Et si pour chaque hypostase il y a une filiation, il est évident que cela fait deux Fils.

FIN DES RÉPONSES CONTRE LES NESTORIENS



Folio 17r

Folio 16v

1.



Folio 18r

Folio 17v

2.

Folio 19r

Folio 18v

Folio 20[r]

Folio 19[v]

4.